

THOMAS MERTENS

KRITISCHE FILOSOFIE EN POLITIEK

Immanuel Kant over oorlog en vrede

**GERARD NOODT INSTITUUT
NIJMEGEN**

KRITISCHE FILOSOFIE EN POLITIEK

Immanuel Kant over oorlog en vrede



© 1990 Th.J.M. Mertens, Elst (Gld.)

Van dit proefschrift is een handelseditie verschenen met het ISBN 90-71478-08-4

KRITISCHE FILOSOFIE EN POLITIEK

Immanuel Kant over oorlog en vrede

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de rechtsgeleerdheid

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DECANEN
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP VRIJDAG 4 MEI 1990 DES NAMIDDAGS TE 3.30 UUR

DOOR

THOMAS JOHANNES MARIE MERTENS

GEBOREN TE TETERINGEN OP 20 SEPTEMBER 1955

GERARD NOODT INSTITUUT

NIJMEGEN - 1990

Promotores: Prof.dr. L.C.M. Heyde (Katholieke Universiteit Brabant)
Prof.dr. D.F. Scheltens

Het was gedurende de treinreis naar Florence in mei 1983 - een reis die ik maakte in het kader van mijn sollicitatie naar een onderzoekspost aan het Europees Universitair Instituut - dat ik voor de eerste keer Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden* opensloeg. Ik kon toen niet vermoeden dat deze tekst bij mijn onderzoek zo'n belangrijke plaats zou gaan innemen. Tussen die eerste voorlopige kennismaking met Kants politieke filosofie en het moment van afsluiten van deze studie heb ik immers een lange weg afgelegd, die mij van Florence via Amsterdam en Tilburg naar de juridische faculteit van de Nijmeegse Universiteit voerde en van de politieke wetenschappen via de kentheorie en de ethiek naar de rechtsfilosofie. Toch is het aan die weg te danken dat ik nu het volgende wil verdedigen: Kants opstel over de wereldvrede behoort weliswaar tot diens zogenaamde kleine politieke geschriften, maar het is de grote Kant die eruit spreekt. Met deze studie hoop ik anderen van dit inzicht te overtuigen en geef ik van mijn bewondering voor Kant blijk.

Rest mij een woord van dank uit te spreken. Ik heb veel geleerd van de gesprekken die ik voerde met, en van de aanwijzingen die ik ontving van prof.dr. L. Heyde, prof.dr. D.F. Scheltens en, in eerdere instantie, prof.dr. W. Maihofer. Meer dan bij de verwerking van de teksten alleen waren mw.mr. C.C.T.M. van Haren en mw. A. van Loon mij behulpzaam. Voorts bedank ik mijn ouders voor de steun die ik van hen ontving. Tenslotte dank ik mijn vrouw Els. De genoemde reis naar Italië maakten wij tezamen en sinds die tijd heeft zij mij steeds vergezeld. Door haar inzet voor mij en voor onze dochters heeft zij mij meer dan wie ook geholpen.

Elst, 1 februari 1990

Voorwoord	V
Lijst van afkortingen	IX
1 Inleiding	1
2 Tussen oorlog en recht	17
2.1 Een lange traditie	17
2.2 Mens en oorlog	29
2.3 Recht tussen legaliteit en moraliteit	44
2.3.1 Legaliteit en moraliteit	45
2.3.2 Het ontstaan van de rechtsorde	47
2.3.3 Het maatschappelijk verdrag	52
2.3.4 Het recht van de mens	57
2.3.5 Recht en ethiek	60
3 De voorwaarden voor de eeuwige vrede	67
3.1 De preliminaire artikelen	67
3.2 Republicanisme	73
3.2.1 Vrijheid en gelijkheid	73
3.2.2 Machtenscheiding en representatie	86
3.3 Federalisme	99
3.4 Wereldburgerrecht	106
4 Revolutie tussen recht en geschiedenis	111
4.1 Inleiding	111
4.2 Kants bezwaren tegen de revolutie	113
4.3 De Franse Revolutie als Faktum van de geschiedenis	122
4.3.1 Vroege reacties	122
4.3.2 De overwinning op Abdera	124
4.3.3 Moses Mendelssohn als Abderiet	130
4.3.4 Eudaimonisme en vooruitgang	137
4.3.5 De Franse Revolutie als teken van vooruitgang	140
4.4 Beoordeling en verzoening	146

5	De wording van de eeuwige vrede	161
5.1	Inleiding	161
5.2	Tussen despotisch moralisme en machiavellistisch realisme	162
5.3	Openbaarheid	174
5.3.1	Juristen en filosofen	174
5.3.2	Aufklärung	184
5.3.3	De hervorming	193
5.4	Rendieren en drijfhout (1)	198
5.5	Lissabon en de theodicee	212
6	Natuur en cultuur	223
6.1	Inleiding	223
6.2	God en de kenleer	224
6.3	Continuïteit en spaarzaamheid	233
6.3.1	De receptie van de <i>Kritik der Urteilkraft</i>	233
6.3.2	De formele doelmatigheid van de natuur	236
6.3.3	De reële doelmatigheid van de natuur	246
6.4	Rendieren en drijfhout (2)	253
6.4.1	<i>Kritik der Urteilkraft</i> , § 63	253
6.4.2	De wereld als doelmatig geheel	261
6.5	Van cultuur naar moraliteit	269
6.5.1	Het onderscheid tussen laatste doel en einddoel	270
6.5.2	Geluk is niet het laatste doel van de natuur	273
6.5.3	Cultuur is het laatste doel van de natuur	276
6.5.4	De goede wil	281
7	Slotbeschouwing	287
7.1	Hegels bezwaren tegen Kants vredesvoorstel	287
7.2	Recht en reflectie	294
	Summary	301
	Zusammenfassung	305
	Literatuurlijst	309
	Namenregister	317

Bij mijn bespreking van de diverse themata heb ik ervoor gekozen Kant zo veel mogelijk zelf aan het woord te laten en dicht bij de originele teksten te blijven. Tegelijkertijd heb ik nagenoeg geen onvertaalde citaten in mijn uiteenzettingen opgenomen. Bijna alle passages van Kant en van anderen die ik gebruik, zijn door mij vertaald of bewerkt. Met behulp van de noten kan men de betreffende passages achterhalen en mijn vertalingen en interpretaties op juistheid controleren. Om dat te vergemakkelijken heb ik naast de pagina soms ook de regels waar ik op doel, vermeld.

De teksten van Kant worden door middel van *afkortingen* aangeduid en ik verwijs zo veel mogelijk naar twee gangbare tekstuitgaven. *Alle* overige teksten worden door middel van verkorte titels aangeduid. Achter in het boek vindt men de volledige opgave van die overige literatuur.

Tekstuitgaven van Kants werken

AA = Akademie Ausgabe	<i>Kant's gesammelte Schriften</i> , Bd I-XXIX, (oorspr.) Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig 1910 ev.
GW = Gesammelte Werke	<i>Immanuel Kant Werkausgabe</i> , Bd I-XII, Hrsg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1968.

Gebruikte teksten van Kant

Allgemeine Naturgeschichte	<i>Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt</i> (1755), in: AA, I, 215-368; GW, I, 219-396
Antrop	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (1798), in: AA, VII, 117-333; GW, XII, 395-690.
Aufkl	<i>Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung?</i> (1784), in: AA, VIII, 33-42; GW, XI, 51-61.
Bem. zu Beob	<i>Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> , in: AA, XX, 1-192.
Beob	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> (1764), in: AA, II, 205-256; GW, II, 821-884
Beweisgrund	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i> (1763), in: AA, II, 63-163; GW, II, 617-738.
Ende	<i>Das Ende aller Dinge</i> (1794), in: AA, VIII, 325-339; GW, XI, 173-190.
Entw. über Anthropologie	<i>Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren</i> , in AA, XV, 655-899.
Erläuterungen	<i>Erläuterungen Kants zu A.G. Baumgartens Initia philosophiae practicae primae</i> , in: AA, XIX, 3-91.

Gebrauch	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (1788), in: AA, VIII, 157-184; GW, IX, 137-170.
Geographie	Physische Geographie, in: AA, IX, 151-436.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: AA, IV, 385-463; GW, VII, 7-102.
Idee	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: AA, VIII, 15-31; GW, XI, 31-50.
Kant an ...; ... an Kant	Kant's Briefwechsel, in: AA, X-XII.
KdU	Kritik der Urteilskraft (1790), in: AA, V, 165-485; GW, X, 69-456.
KdU, EE	Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, in: AA, XX, 193-251; GW, X, 7-68.
KprV	Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: AA, V, 1-163; GW, VII, 103-302.
KrV	Kritik der reinen Vernunft wordt, zoals gebruikelijk, naar de eerste (A) uitgave uit 1781 en/of naar de tweede (B) uitgave uit 1787 geciteerd.
Lissabon	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat (1756), in: AA, I, 429-461.
Lügen	Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), in: AA, VIII, 423-430; GW, VIII, 635-643.
Menschenrasse	Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785), in: AA, VIII, 89-106; GW, XI, 63-82.
MdS, R	Die Metaphysik des Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), in: AA, VI, 203-372; GW, VIII, 307-499.
MdS, T	Die Metaphysik des Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797), in: AA, VI, 373-493; GW, VIII, 501-634.
Mutm. Anf	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in: AA, VIII, 107-123; GW, XI, 83-102.
Nova Dilucidatio	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755), in: AA, I, 385-416; GW, I, 401-509.
Optimismus	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759), in: AA, II, 27-35; GW, II, 583-594.
Opus postumum	Opus postumum, Dreizehntes Convolut, in: AA, XXII, 617-624.
Orientieren	Was heißt: sich im Denken orientieren? (1787), in: AA, VIII, 131-147; GW, V, 265-283.
Päd	Über Pädagogik, in: AA, IX, 437-499; GW, XII, 691-761.
Rassen	Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775), in: AA, II, 427-443; GW, XI, 9-30.
Refl. zur Anthropologie	Reflexionen zur Anthropologie, in: AA, XV, 55-654.
Refl. zur Metaphysik	Reflexionen zur Metaphysik, in: AA, XVIII, 3-725.
Refl. zur Rechtsphilosophie	Reflexionen zur Rechtsphilosophie, in: AA, XIX, 442-613.
Rel	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: AA, VI, 1-202; GW, VIII, 645-879.
SdF	Der Streit der Fakultäten (1798), in: AA, VII, 1-116; GW, XI, 261-393.

Theodizee	<i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee</i> (1791), in: AA, VIII, 253-271; GW, XI, 103-124.
TuP	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (1793), in: AA, VIII, 273-324; GW, XI, 125-172.
Verkündigung	<i>Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie</i> (1796), in: AA, VIII, 411-422; GW, VI, 403-416.
Vigilantius	<i>Metaphysik der Sitten Vigilantius</i> , in: AA, XXVII (decl 2.1), 477-732.
Vorarbeiten zum öffentlichen Recht	<i>Vorarbeiten zum öffentlichen Recht</i> , in: AA, XXIII, 337-354.
Vorarbeiten zu TuP	<i>Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> , in: AA, XXIII, 125-143.
Vorarbeiten zum SdF	<i>Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten</i> , in: AA, XXIII, 153-192.
Vorarbeiten zu ZeF	<i>Vorarbeiten zu Zum Ewigen Frieden</i> , in: AA, XXIII, 153-192.
ZeF	<i>Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf</i> (1795), in: AA, VIII, 341-386; GW, XI, 191-251.

Tot voor kort was het communis opinio dat Immanuel Kant niet als een groot politiek filosoof beschouwd hoefde te worden.¹ Daarom is de secundaire literatuur over diens filosofie immens, maar als commentaar op diens politieke geschriften bescheiden. Hij komt in het bekende handboek van Sabine niet voor, alhoewel dat echt niet enkel aandacht vraagt voor de groten. Ook minder bekende auteurs als Althusius, Voltaire of Burke worden behandeld. Kant echter niet. In politiek opzicht zou hij hooguit een opvolger van Rousseau of een voorloper van Hegel zijn.²

Nu schijnt er een aantal goede redenen te zijn voor het ontbreken van deze belangstelling. Kant schreef geen groot systematisch werk over de politiek.³ Zelfs als men *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* uit 1797 als zodanig zou willen aanmerken, stuit men nog op grote problemen. Want bij bestudering ervan konden en kunnen velen zich niet aan de indruk onttrekken dat dit werk niet eenzelfde diepgang en niveau heeft als de overige geschriften van Kant. Zowel naar zinsbouw als naar argumentatie is het een moeizaam werk dat zich slecht laat becommentariëren. Velen menen dat de oorzaak hiervan in de hoge leeftijd van Kant ligt en dat de tekst de eerste sporen van seniliteit vertoont.⁴ Kants belangstelling voor de politiek manifesteert zich bovendien pas aan het einde, als het ware in de marge, van zijn wijsgerige auteurschap. Ook de ruimte die hij binnen zijn grote oeuvre aan de politiek besteedt en die niet meer dan zes procent bedraagt⁵, zou van de perifere betekenis van de politiek getuigen. In de drie grote Kritiken speelt zij, zeker gerekend naar kwantiteit, geen rol van betekenis. Kants politieke filosofie is te vinden in kleine geschriften, oorspronkelijk in tijdschriften verschenen als gevolg van zeer toevallige aanleidingen. Opmerkingen in de rand van deze geschriften lijken alleen maar te bevestigen dat politieke filosofie voor Kant een gelegenheidsfilosofie is. Zo kwalificeert hij *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, de eerste echte politieke tekst geschreven toen hij zestig jaar oud was, als een toelichting op een mededeling in de krant.⁶ Het bekende opstel over de Verlichting verscheen in datzelfde jaar, ook naar

¹ Reiss, Introduction, p. 3; Williams, *Kant's political philosophy*, p. VII.

² Sabine, *History of political thought*, p. 546, 570.

³ Arendt, *Lectures*, p. 7.

⁴ Zo bericht Ludwig, *Kants Rechtslehre*, p. 3-4, die zelf die mening niet is toegedaan.

⁵ Saner, *Kants Weg*, p. 13.

⁶ *Idee*, AA, VIII, 15n; GW, XI, 33n.

aanleiding van een zeer concreet voorval⁷ waarover ik nog zal spreken. En al te serieus moet men volgens Kant zijn speculaties over de vroegste geschiedenis van de mensheid niet nemen. De rede heeft na het serieuze werk wel eens behoefte aan een plezierreisje. Door met ideeën te spelen ontspant het gemoed zich en wordt het weer gezond.⁸ In een tekst uit de vroege negentiger jaren, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, reageert Kant op een bespreking van zijn ethiek door Garve, op het gerucht dat hij een aanhanger van de Franse Revolutie en dus van de revolutie in het algemeen zou zijn en op een tamelijk recente discussie tussen Lessing en Mendelssohn. En zelfs het geschrift dat het meest het aanzien van een zelfstandig traktaat heeft en dat mijns inziens het belangrijkste van Kants politieke geschriften is, *Zum ewigen Frieden*, bevat naar de mening van de auteur niet meer dan op goed geluk gewaagde meningen⁹ of dromerijen.¹⁰

Het feit dat de gedreven systematicus Kant deze verspreide gedachten - naar het zich laat aanzien - niet heeft geplaatst binnen het geheel van zijn filosofie, wekt niet alleen verbazing, maar ook argwaan. Wellicht wijst het ontbreken van een systematisch werk over de politiek op een systematische onmogelijkheid om binnen Kants filosofie de politiek ter sprake te brengen. Kants kleine politieke geschriften zouden dan uit de aard van de zaak getuigen van Kants bemoeienis met actuele discussies en *niet* van diens filosofie. Dat lijkt in ieder geval de conclusie te moeten zijn van Hegels kritiek op de ethiek van Kant. Het feit dat Kant aan het louter morele standpunt vasthoudt en niet de overgang naar de concrete zedelijke werkelijkheid van normen, wetten en instituties maakt, doet dit standpunt ontaarden in een leeg formalisme en in een retorisch betoog over de plicht omwille van de plicht. Op grond van Kants standpunt kan elke handeling, ook een immorele of een onwettige, gerechtvaardigd worden.¹¹ Naar Hegels oordeel maakt dus het door Kant geïntroduceerde *formalisme* in de ethiek de overgang naar de politiek onmogelijk. Kants ethiek geeft door middel van begrippen als categorische imperatief, morele wet en plicht wel aan dát de mens moreel moet handelen zonder evenwel duidelijk te maken waarin dat goede concreet bestaat.

Daarmee tilt Hegel de vraag naar de betekenis van Kants politieke filosofie naar een hoger plan. Niet alleen de inhoud van die filosofie staat ter discussie, maar ook haar plaats binnen het totale oeuvre van Kant. Brengt de formele zuiverheid van de praktische rede niet de onmogelijkheid met

7 Aufkl, GW, XI, 53n.

8 Mutm. Anf, AA, VIII, 109; GW, XI, 85; Ende, AA, VIII, 332; GW, XI, 181.

9 ZeF, AA, VIII, 343; GW, XI, 195.

10 Kant an Kiesewetter, AA, XII, 45 (r. 28).

11 Hegel, *Grundlinien*, § 135 A.

zich mee politieke gebeurtenissen en historische ontwikkelingen te beoordelen? Is er naast het wetenschappelijke kennen en het morele beoordelen nog wel ruimte voor het concrete politieke oordeel? Waarop kan zo'n oordeel zich baseren? Om de draagwijdte van Hegels bezwaar en van deze vragen in te zien is het nodig voor een moment Kants ethiek aan de orde te stellen. Daarin staat de vraag naar de grond die het menselijk handelen tot moreel handelen maakt, centraal. De eerste noodzakelijke voorwaarde voor het moreel handelen is dat de mens werkelijk handelingsbekwaam is. Wanneer de menselijke wil door zintuiglijke, natuurlijke oorzaken volledig gedetermineerd was, zou hij niet handelen, net zomin als een dier of een machine dat doet. Bij de bepaling van de menselijke wil spelen weliswaar beweegredenen van natuurlijke aard een grote rol, maar zij determineren de mens niet tot een bepaalde handeling: de menselijke wil is een 'arbitrium sensitivum', edoch niet 'brutum', maar 'liberum'.¹² De wil wordt enkel op grond van overwegingen, van algemene bepalingen tot handelen gebracht. Deze overwegingen kunnen volgens Kant onderscheiden worden in subjectief praktische beginselen (maximes) en objectief-praktische beginselen (imperatieven).¹³ Nu zijn de maximes zeker niet zonder meer in staat de menselijke wil tot moreel handelen te bepalen. Maximes zijn op zich genomen subjectieve beginselen en gelden slechts voor diegenen die ze tot de hunne hebben gemaakt. Enkel beginselen die voor iedereen dienen te gelden, kunnen terecht aanspraak maken op de kwaliteit morele handelingsbeginselen te zijn.

Zo lijken dus slechts de objectief-praktische beginselen of imperatieven aan de gezochte algemeenheid te voldoen. Maar, zo vervolgt Kant, de imperatieven moeten nog in hypothetische en categorische imperatieven onderscheiden worden. Hypothetische imperatieven schrijven weliswaar voor hoe men zich moet gedragen, maar het bevelende karakter ervan strekt zich slechts uit over hen, die het in de voorwaarde gestelde doel als het hunne beschouwen. Zo'n imperatief gebiedt slechts een handeling te verrichten wanneer men dat doel wil bereiken, maar zegt niet welk doel men *behoort* te stellen. Nu zou men kunnen menen dat de morele bepalingsgrond van de wil gevonden kan worden door het opstellen van een niet-willekeurig, algemeen doel. Zo meent Aristoteles in het geluk het uiteindelijke, substantiële doel van ons handelen gevonden te hebben.¹⁴ Er is sprake van een morele handeling als zij op dat doel gericht staat.

Om inzicht te verkrijgen in het formele karakter van Kants ethiek is het van fundamenteel belang in te zien dat Kant het bestaan van een object dat alle mensen nastreven - het geluk - erkent, terwijl hij meent dat er toch

¹² KrV, A 534, B 562.

¹³ KprV, AA, V, 19; GW, VII, 125.

¹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1097 b (r. 20-22).

een fundamenteel onderscheid bestaat tussen een leer omtrent het geluk en een leer omtrent de moraliteit.¹⁵ Daar is een aantal redenen voor aan te geven. Een van die redenen - waarop ik in een later stadium uitvoerig zal ingaan - is het feit dat de natuur wel heel slecht ingericht zou zijn, indien het geluk de uiteindelijke bestemming van de mens was. In dat geval zou zij, de natuur, hem veel beter met instinct dan met rede hebben kunnen uitrusten.¹⁶ Vervolgens meent Kant dat het begrip 'geluk' veel te onbepaald is om er regels uit af te leiden. Iedereen streeft wel naar de toestand waarin het bestaan bij voortduring aangenaam is¹⁷, maar niemand kan ooit met zekerheid zeggen wat hij moet doen om die toestand te bereiken. Bovendien is iemands geluk in belangrijke mate afhankelijk van omstandigheden die niet binnen zijn macht liggen.¹⁸

Daarmee zijn we Kants formalisme dicht genaderd. Want ofschoon uit het geluk geen algemene, voor iedereen geldende verplichtingen kunnen worden afgeleid, meent Kant toch dat alle materiële praktische beginselen van één en dezelfde soort zijn en onder het begrip van de eigenliefde of het geluk gebracht kunnen worden.¹⁹ Hieruit volgt zijns inziens dat geen enkel praktisch principe, waarbij een *object* aan de wil voorafgaat en hem bepaalt, voor de kwalificatie 'moreel' in aanmerking komt.²⁰ Over het morele karakter van een praktisch beginsel kan dus enkel op grond van zijn *vorm* worden beslist. Indien de voor de morele wilsbepaling noodzakelijke algemeenheid niet op basis van een inhoud kan worden gevonden, blijft er immers niets over dan de vorm van dat beginsel. Bepaalde handelingen kunnen dus enkel als moreel geboden beschouwd worden, indien het aan hen ten grondslag liggende beginsel op grond van zijn vorm als algemene wet kan gelden voor alle redelijke wezens.²¹ Aan deze formule kunnen ook de subjectief-praktische beginselen, de maximes, worden getoetst. Dit criterium luidt dan als volgt: handel slechts volgens die maxime, waarvan je tegelijk kunt willen dat zij een algemene wet wordt.²² Het formalisme van Kants ethiek betekent dus dat in de vorm van de maximes het criterium van de moraliteit gevonden kan worden. Anders geformuleerd luidt de grondwet van de praktische rede als volgt: handel zo, dat de maxime van je wil altijd tegelijk als principe van een algemene wetgeving kan gelden.²³ Zo zijn dus alle echte categorische, zedelijke wet-

¹⁵ KprV, AA, V, 35, 92-3; GW, VII, 146, 216-7.

¹⁶ GMS, AA, IV, 395; GW, VII, 20; ook: KprV, AA, V, 61-2; GW, VII, 179.

¹⁷ KprV, AA, V, 22; GW, VII, 129.

¹⁸ Over het geluk zal ik nog uitvoerig in hoofdstuk 6 spreken.

¹⁹ KprV, AA, V, 22; GW, VII, 128.

²⁰ KprV, AA, V, 21 (r. 14-6); GW, VII, 127; zie ook hoofdstuk 2.3.5.

²¹ KprV, AA, V, 27; GW, VII, 135.

²² GMS, AA, IV, 421; GW, VII, 51; ook: KprV, AA, V, 27; GW, VII, 136.

²³ KprV, AA, V, 30; GW, VII, 140.

ten *formele* wetten, dat wil zeggen wetten waarvan de geldigheid uitsluitend berust op hun formele geschiktheid om als algemene wet te gelden.²⁴ Dit criterium doet inzien dat de maxime: "indien ik in financiële moeilijkheden meen te verkeren, dan zal ik geld lenen met de belofte terug te betalen, ofschoon ik weet dat het nooit zal gebeuren" in moreel opzicht onaanvaardbaar is. Want indien een algemene wet eenieder zou toestaan beloftes te doen zonder zich daaraan te houden, zou de wil met zichzelf in tegenspraak komen en zou - zo stelt Kant - het beloven en het doel wat men ermee heeft, onmogelijk worden.²⁵

Ook al is deze introductie van het formalisme in Kants ethiek tamelijk summier, toch is zij voldoende om de vraag van Hegel - en na hem van vele anderen - aan deze ethiek en die naar de mogelijkheid van een politieke filosofie te verhelderen. Is deze formele algemeenheid wel geschikt voor haar taak, namelijk het aangeven welke materiële, inhoudelijk bepaalde verplichtingen moreel zijn en welke niet? Hegel meent dat deze vraag negatief beantwoord moet worden: op grond van Kants formele ethiek is geen immanente plichtenleer mogelijk; men kan er geen criterium aan ontnemen om uit te maken of de een of andere inhoud van het handelen al dan niet moreel verantwoord is, omdat Kants ethiek geen nader principe bevat dan het ontbreken van de tegenspraak en de formele identiteit.²⁶ Iedere inhoudelijke bepaaldheid kan in deze vorm worden opgenomen en als een absolute waarde worden voorgesteld.²⁷ Want het formele beginsel biedt zélf geen aanknopingspunt voor het aanbrengen van een inhoud, zodat het voor de vorm volstrekt willekeurig is welke inhoud eraan wordt toegevoegd. Nu zal men wellicht tegenwerpen dat uit het bovengenoemde voorbeeld van de geldlening de inhoudelijke toepasbaarheid van Kants formalisme in de ethiek duidelijk blijkt. Als ik tegelijkertijd de regel die het lenen van geld mogelijk maakt, aanvaard én voor mijzelf daarop een uitzondering maak, ben ik met mezelf in tegenspraak. Deze formele tegenspraak is volgens Hegel echter onvoldoende. Want een maxime levert zijns inziens enkel een door de categorische imperatief geëiste afwezigheid of een met die imperatief strijdige aanwezigheid van tegenspraak op, indien een bepaalde norm of inhoud wordt verondersteld. De categorische imperatief geeft slechts aan wat met die vooropgestelde inhoud in strijd is. De vraag naar de morele aanvaardbaarheid van het lenen zonder de intentie tot restitutie wordt dan ook niet beantwoord door overwegingen van formele, maar van materiële aard. Er schuilt geen tegenspraak in het feit dat deze maxime, mits geüniversaliseerd, de institutie

²⁴ Plat, *Ethiek in de kritische werken*, p. 222-3.

²⁵ GMS, AA, IV, 422; GW, VII, 52-3.

²⁶ Hegel, *Grundlinien*, § 135 A.

²⁷ Hegel, *Behandlungsarten*, p. 461.

van de lening onmogelijk zou maken. Enkel omdat men aan de institutie van de eigendom waarde hecht, houdt men de maxime voor onaanvaardbaar. Een niet-terugbetaalde lening is in strijd, in contradictie met de 'eigendom'. Dát is de inhoudelijke bepaling, waarmee de op haar morele merites onderzochte maxime in strijd is.²⁸

Naar mijn oordeel is deze door Hegel gemaakte objectie tegen Kants ethiek bijzonder serieus. Zij impliceert immers dat een formele categorische imperatief niet mogelijk is. Als er onvoorwaardelijke morele verplichtingen zijn, dan bestaan die op basis van absolute waarden, niet op grond van een leeg, formeel criterium. Zolang Kants ethiek zich niet uitspreekt over de waarden die in het menselijk handelen gerespecteerd en bevorderd moeten worden, kan met de categorische imperatief alles gerechtvaardigd worden. Want *als* de eigendom respect verdient, is het stellen en het toeëigenen van leningen daarmee in strijd. Maar indien het omgekeerde het geval is, zou de eigendom juist opgeheven dienen te worden. Zo is de categorische imperatief een verborgen hypothetische imperatief, die zich ten onrechte weigert uit te spreken over de morele kwaliteit van de door hem veronderstelde waarden. Door evenwel de categorische imperatief tot een hypothetische te herleiden, gaat Hegel voorbij aan een wezenlijk verschil, dat volgens Kant tussen beide bestaat. Kant meent dat de categorische imperatief een synthetisch-praktisch oordeel a priori is, terwijl de hypothetische imperatief analytisch genoemd wordt.²⁹ Wellicht heeft Hegel dus een wezenlijk kenmerk over het hoofd gezien toen hij Kants ethiek analytisch noemde.³⁰

Daarom moet onderzocht worden of het synthetisch karakter van de categorische imperatief een uitkomst biedt voor de objectie dat op grond van Kants ethiek geen plichtenleer en geen politieke filosofie ontwikkeld kan worden. Nu is het niet moeilijk om eerst het analytisch karakter van de hypothetische imperatief te bepalen. Want deze imperatief geeft aan wat men moet doen indien men een bepaald, voorondersteld doel wil bereiken. Wie werkelijk een bepaald doel nastreeft, wil uiteraard ook de daartoe noodzakelijke middelen. Deze stelling is wat het willen betreft analytisch, want het willen van de voorwaarden ligt in het nagestreefde doel vervat.³¹ Het is veel minder eenvoudig het synthetische karakter van de categorische imperatief te achterhalen. Een categorische imperatief ontleent haar verplichtend karakter niet aan een voorondersteld doel. In de categorische imperatief stelt de rede zichzelf de wet, zonder dat zij zich laat leiden door empirische overwegingen. De rede zegt niet dat een handeling verricht

²⁸ Hegel, *Behandlungsarten*, p. 462-3; idem, *Grundlinien*, § 135 A.

²⁹ GMS, AA, IV, 420; GW, VII, 50; KprV, AA, V, 31, 46; GW, VII, 142, 160.

³⁰ Hegel, *Behandlungsarten*, p. 463.

³¹ GMS, AA, IV, 417-8; GW, VII, 46-7.

moet worden om een doel te bereiken, maar dat de stelregel op grond waarvan handelingen voltrokken worden, universeel moet zijn. Hoe kan deze stelregel: "handel zo dat de maxime van je wil tegelijk als principe van een algemene wetgeving zou kunnen gelden" synthetisch a priori genoemd worden?³² Nu verheldert Kant dit karakter in een voetnoot die als volgt luidt: "Ik verbind met de wil, zonder vooraf gestelde voorwaarde vanuit de een of andere neiging³³, de daad a priori, dus noodzakelijk (...). Dit is dus een praktisch oordeel, dat het willen van de handeling niet analytisch afleidt uit een ander, reeds voorafgesteld willen (...), maar onmiddellijk verbindt met het begrip van de wil van een redelijk wezen, als iets wat niet in dat begrip opgesloten ligt".³⁴ In de categorische imperatief wordt het willen van een handeling verbonden met het begrip redelijk wezen, terwijl het willen van die handeling toch niet analytisch uit het begrip redelijk wezen voortvloeit. Want door een analyse van het begrip redelijk wezen komen we niet de *verplichting* op het spoor om zo en niet anders te handelen. Dat de morele wet een imperatief is, kan niet op louter analytische gronden begrepen worden.³⁵

Het synthetisch karakter a priori van de categorische imperatief is mijns inziens gelegen in het feit dat de mens een eindig redelijk wezen is.³⁶ Omdat hij niet over een volmaakte wil beschikt³⁷, is de redelijkheid van de morele wet voor hem een absoluut gebod. Hij kan ook op grond van niet-redelijke overwegingen tot handelen komen. Het predicaat (handel op redelijke gronden) volgt dus niet analytisch uit het subject (mens). Daarom moet er, zo zegt Kant, een derde element zijn dat deze verbinding tot stand brengt. Dat element kan niet uit de wereld van de empirie afkomstig zijn, want daarmee zou de gezochte verbinding haar a priori karakter verliezen. De noodzakelijke vooronderstelling van het gebod om volgens de morele wet te handelen is de vrijheid.³⁸ Door middel van de vrijheid is de verbinding van mens en morele wet mogelijk. De categorische imperatief is dus een synthetisch oordeel a priori op grond van de unieke status van de mens, omdat hij weliswaar volgens de morele wet behoort te handelen, maar dat niet vanzelf doet. Voor een heilige of goddelijke wil gelden geen imperatieven. Het behoren heeft hier geen plaats, omdat die wil al vanzelf en noodzakelijk met de wet overeenstemt.³⁹ Voor een volkomen goede

32 KprV, AA, V, 30-1; GW, VII, 140-2.

33 Zoals het geval is bij de hypothetische imperatief.

34 GMS, AA, IV, 420n; GW, VII, 50n.

35 GMS, AA, IV, 440; GW, VII, 75.

36 Zo ook: Bartuschat, *Zum systematischen Ort*, p. 56; Copleston, *A history of philosophy*, Bk. II, Vol. VI, p. 332-4; Toyama, *Kants praktische Philosophie*, p. 27.

37 GMS, AA, IV, 420n; GW, VII, 50n.

38 GMS, AA, IV, 459; GW, VII, 96.

39 GMS, AA, IV, 414; GW, VII, 42-3.

wil is de morele wet, zo zou men kunnen zeggen, een analytisch-praktisch oordeel, omdat in het begrip van die wil de morele wet ligt opgesloten.⁴⁰ Indien de mens slechts kon handelen op basis van drijfveren van de zintuiglijkheid, zouden er enkel hypothetische (en dus analytische) imperatieven zijn, die nooit een onvoorwaardelijke verplichting afgeven. Want de bepaling van de causaliteit van een wezen in de zintuiglijke wereld *als zodanig* kan nooit onvoorwaardelijk zijn.⁴¹ De categorische imperatief is dus mogelijk omdat de idee van de vrijheid de mens ondanks het feit dat hij een zintuiglijk wezen is⁴², tot lid van een intelligibele wereld maakt. Als de mens alleen lid van die wereld was, zouden zijn handelingen altijd in overeenstemming met de autonomie van de wil zijn. Dan zou de morele wet op analytische wijze uit zijn wil voortvloeien. Nu de mens evenwel ook lid van de zintuiglijke wereld is, *behoren* zijn handelingen ermee overeen te stemmen. Dit categorische behoren is een synthetisch oordeel a priori, omdat boven diens door de zintuiglijke begeerten aangedane wil nog de idee komt van een tot de verstandswereld behorende, zuivere wil.⁴³ Indien de mens in zijn handelen gehoor geeft aan het categorische gebod, is de oorzaak van zijn handelen niet gelegen in de natuur als de wereld van de Erscheinungen, maar in de noumenale wereld.⁴⁴ De wil wordt dan niet tot handelen bewogen op grond van neigingen, driften en begeerten, maar op grond van de rede zelf. Vrijheid betekent het vermogen van de (zuivere) rede om zélf praktisch te zijn, onafhankelijk van de bepalende oorzaken van de zintuiglijkheid.⁴⁵

Zo blijkt de categorische imperatief als een synthetisch oordeel a priori een dualisme binnen de mens met zich mee te brengen.⁴⁶ De mens maakt enerzijds deel uit van de wereld van de fenomenen, maar als noumenon is hij anderzijds lid van een intelligibele wereld. Hij heeft twee standpunten van waaruit hij zichzelf kan bezien. Voor zover hij tot de zintuiglijke wereld behoort, valt hij onder de wetten van de natuur, terwijl hij als redelijk wezen onder de wet staat die onafhankelijk is van de natuur en in de rede zijn oorsprong vindt.⁴⁷ Hij is dus zowel een empirisch als - op

⁴⁰ De stelling dat de morele wet voor een heilige wil analytisch ist, heb ik bij Kant nergens expliciet gevonden. Wel vindt men aanwijzingen in die richting. Zo bijv. "(denn wir haben keinen so vollkommenen Willen)", GMS, AA, IV, 420n, GW, VII, 50n. Deze stelling verklaart wellicht ook het feit dat de Anmerkung bij § 7 (Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist einen synthetischen Satz a priori) aan het onderscheid tussen de heilige en de menselijke wil gewijd is. KprV, AA, V, 32-3, GW, VII, 142-4. Ook Zef, AA, VIII, 350 (r 37-9), GW, XI, 205n, Menzer, *Eine Vorlesung*, p. 36.

⁴¹ KprV, AA, V, 48 (r 17-8), GW, VII, 163 (ik cursiveer)

⁴² KdU, Einl, AA, V, 196, GW, X, 107

⁴³ GMS, AA, IV, 454, GW, VII, 90

⁴⁴ KprV, AA, V, 48, GW, VII, 163.

⁴⁵ MdS, R, Einl, AA, VI, 213-4, GW, VIII, 318

⁴⁶ Plat, Ethiek in de kritische werken, p. 263 ev.

⁴⁷ GMS, AA, IV, 452, GW, VII, 88, KprV, A 546-7, B 574-5

grond van die zuivere activiteit⁴⁸ - een intelligibel subject. In zijn eerste hoedanigheid is de mens een behoeftig wezen en streeft hij een zo optimaal mogelijke bevrediging van zijn behoeften en begeerten na. De rede speelt daarbij een instrumentele rol: zij geeft aan wat de geeigende middelen zijn bij die gegeven doelstelling. Maar de rede vertelt de mens ook iets op eigen gezag, namelijk dat wat op zich goed of kwaad is.⁴⁹ Daarom is de mens eveneens lid van de intelligibele wereld en streeft hij deugd en zedelijke volmaaktheid na. In deze morele aanleg verheft de mens zich boven de rest van het hele universum. Men moet geen acht slaan op hen, die vol aanmatiging stellen dat de rede zelf niets te zeggen heeft, en die daarom de rede op grond van de ervaring willen hervormen. Want het is waanwijsheid met de ogen van een mol die op ervaring gericht zijn, verder en zekerder te willen zien dan met ogen die te beurt vallen aan een wezen dat gemaakt is om rechtop te staan en de hemel te aanschouwen.⁵⁰

Het zal duidelijk zijn dat deze uiteenzetting over het synthetisch karakter van de categorische imperatief Hegels bezwaar tegen Kants ethiek en, meer in het algemeen, de twijfel aan de mogelijkheid van een politieke filosofie binnen Kants denken niet wegneemt. Want wanneer de zuiverheid van de morele orde gered moet worden door haar te scheiden van het rijk van de natuur, ligt de vraag naar de mogelijke betekenis van morele normen voor de bestaande, maatschappelijke orde voor de hand. Is Kants formele ethiek wel in staat aan te geven hoe de morele doeleinden in de ons verschijnende werkelijkheid gerealiseerd kunnen worden? Ontaardt het formalisme in de ethiek niet noodzakelijk in een wereldvreemd moralisme, waarin de plicht enkel geldt omwille van de plicht en waarin de deugd bestaat in een oneindig, bitter gevecht tegen het geluk en de bevrediging?⁵¹ Door het waarlijk redelijke in een andere wereld, in een transcendente werkelijkheid te plaatsen⁵² lijken alle mogelijke (ook politieke) verschillen binnen de wereld zoals ze ons verschijnt, slechts als moreel irrelevant te kunnen worden beschouwd. De categorische imperatief kan dan geen criterium zijn om voor- of achteruitgang binnen de politieke orde te beoordelen. Voor Hegel is het derhalve onaanvaardbaar dat de wereld van het zijn en de wereld van het behoren zó radicaal van elkaar gescheiden zijn. Daarom stelt hij: 'wat behoort te zijn, is inderdaad ook en wat enkel behoort te zijn, zonder te zijn, heeft geen waarheid.'⁵³

⁴⁸ GMS, AA, IV, 451, GW, VII, 87.

⁴⁹ KprV, AA, V, 62, GW, VII, 179-80

⁵⁰ TuP, AA, VIII, 277; GW, XI, 129.

⁵¹ Hegel, *Grundlinien*, § 124 A

⁵² Hegel, *Philosophie des Rechts*, p 121.

⁵³ Hegel, *Phänomenologie*, p 192, ook idem, *Grundlinien*, Vorrede, p. 24 Was vernunftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernunftig, verg idem, *Philosophie des Rechts*, p 112.

Kants ethiek lijkt de morele zijnswijze van de mens als een welhaast onmogelijke opgave te definiëren. Want hoe staat het indien een mens erin zou slagen moreel te zijn? Heeft hij dan het onderscheid tussen de wereld van de Erscheinungen en die van de moraliteit, dat constitutief is voor het verplichtend karakter van de morele wet, opgeheven? Impliceert het onderscheid tussen fenomenale en noumenale mens, tussen verstand en rede, tussen geluk en plicht niet de onmogelijkheid van een *politieke filosofie*? Uiteraard komen mensen in hun streven naar eigenbelang en geluk met elkaar in conflict en wil de een de ander overheersen. En als gevolg van dat proces ontstaan er politieke relaties tussen mensen, omdat ze wel inzien dat ze elkaar ook nodig hebben om hun eigenbelang te kunnen dienen. De vraag is evenwel of aan Kants ethiek *criteria* ontleend kunnen worden op grond waarvan gezegd kan worden *hoe* de intermenselijke politieke verhoudingen geordend dienen te zijn en *hoe* de politieke en historische ontwikkelingen beoordeeld kunnen worden.

Aldus impliceert de vraag naar Kants ethiek en naar de mogelijkheid van een politieke filosofie bij Kant ook die naar de samenhang van natuur en vrijheid, waarvan beider wetgeving in de menselijke rede te vinden is.⁵⁴ Want de vraag naar de architectuur in het systeem van de rede hangt onmiddellijk samen met het probleem van de realisering van de categorische imperatief.⁵⁵ Het zal evenwel duidelijk zijn dat het probleem van de samenhang binnen Kants systeem veelomvattend is. Ik zal daarvoor in dit essay geen definitieve oplossing kunnen geven. Maar ik hoop wel tot die oplossing te kunnen bijdragen door aan te geven op welke wijze mijns inziens de beide delen van de filosofie, het theoretische en het praktische, op grond waarvan inzicht in de natuur en in het moreel goede mogelijk is, als delen van een eenheid kunnen worden gedacht.

Nu meen ik dat het met het oog op dat doel raadzaam is het exclusieve perspectief van de ethiek te verlaten. Ik stel voor de verhoudingen om te keren en te vertrekken vanuit de vaststelling dat Kant een aantal aan de politiek gewijde geschriften gepubliceerd heeft. Deze geschriften zullen onderzocht worden en vervolgens zal ik opnieuw de verhouding van politiek en ethiek, van natuur en vrijheid aan de orde stellen. Wellicht is dan een antwoord mogelijk. Deze aanpak heeft een groot bijkomend voordeel. Want ik zei niet zonder nadruk dat men Kant tot voor kort niet als een groot politiek filosoof beschouwde. Aan die situatie is door talrijke publicaties van tamelijk recente datum een einde gekomen. Kants politieke filosofie mag zich vandaag de dag in een grote en nog steeds toenemende belangstelling verheugen. Men is tot het inzicht gekomen dat de politieke gedachten van Kant zich weliswaar in menig opzicht in de pe-

⁵⁴ KrV, A 840, B 868.

⁵⁵ Krämling, *Das höchste Gut*, p. 275; ook: Deggau, *Die Architektonik*, p. 324-5.

rifierie van zijn werk bevinden, maar daarmee nog niet perifeer zijn.⁵⁶ Zo verscheen er in het Engelse taalgebied binnen een bestek van een paar jaar een behoorlijk aantal aan met name de kleine geschriften gewijde monografieën.⁵⁷ In de Bondsrepubliek staat vooral Kants rechtsfilosofie in de belangstelling en het aantal studies dat in de laatste 10 à 15 jaar, in de vorm van boeken of artikelen, daarover is verschenen, is enorm.⁵⁸ In het Nederlandse taalgebied is, op een paar artikelen en vertalingen na⁵⁹, de belangstelling voor Kants politieke filosofie nog niet erg groot. Ik hoop met deze monografie aannemelijk te maken dat men in het buitenland terecht is overgegaan tot een opwaardering van Kants politieke filosofie en tegelijk in de leemte die hieromtrent in ons taalgebied bestaat, te voorzien

Men kan zich bij het schrijven van een monografie over Kants politieke filosofie door verschillende motieven of gezichtspunten laten leiden. Men kan proberen volledig te zijn en alle themata die Kant bespreekt, systematisch achter elkaar te behandelen. Maar daarbij loopt men het gevaar de samenhang van al die themata uit het oog te verliezen.⁶⁰ Men kan ook besluiten aan één thema of aan één tekst een centrale of geprivilegieerde plaats toe te kennen.⁶¹ Bij de wijze waarop ik in deze studie Kants politieke filosofie aan de orde stel, heb ik mij laten leiden door de systematische vraagstelling die aan de hand van Hegels kritiek op Kants ethiek ontwikkeld werd: welke status hebben uitspraken over de politieke werkelijkheid; bestaat het complex, dat politiek genoemd wordt, uit meerdere facetten en, zo ja, uit welke; en tenslotte: is een politieke filosofie binnen Kants systeem van de filosofie mogelijk, welke plaats heeft zij en hoe verhoudt zij zich tot de ethiek?

Een mijns inziens goede toegang tot het antwoord op deze vragen biedt *Zum ewigen Frieden*. Daarom kan de navolgende studie tevens als een zeer uitgebreid commentaar op dat traktaat beschouwd worden. Ofschoon de vruchtbaarheid van deze aanpak zal moeten blijken uit het vervolg van deze studie, wil ik nu reeds een aantal redenen opnoemen, die mijn keuze voor ZeF voorlopig rechtvaardigen. In de eerste plaats is dat het belang van de tekst zelf. Reeds Fichte stelde dat ZeF de resultaten van Kants

⁵⁶ Saner, *Kants weg*, p. 17

⁵⁷ Bijv. Williams, *Kant's political philosophy*, Riley, *Kant's political philosophy*, Yovel, *philosophy of history*, Booth, *Interpreting the world*, Arendt, *Lectures*

⁵⁸ Daarom zullen slechts de mijns inziens belangrijkste studies door mij benut worden. Ik noem voorlopig Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Langer, *Reform nach Prinzipien*, Geismann, *Weltfrieden*, Batscha, *Materialien*, Deggau, *Die Aporien*

⁵⁹ Ik noem Scheltens, *Eigendom en staat*, v. Erp, *Verlichting en vooruitgang*, Kant, *De eeuwige vrede*, Kant, *Over de gemeenplaats*

⁶⁰ Mijns inziens is dit het geval bij Williams, *Kant's political philosophy*

⁶¹ Zo kiest Yovel, *philosophy of history* voor de geschiedenisfilosofie als centraal thema. Deggau, *Die Aporien* en Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* zijn in belangrijke mate te beschouwen als een commentaar op MdS, R

rechtsleer volledig bevat.⁶² Weliswaar komen niet alle themata van Kants politieke filosofie aan de orde - met name het eigendomsrecht en het strafrecht worden in ZeF niet besproken -, maar de meeste belangrijke themata zijn aanwezig: het staatsrecht, het volkenrecht, het bezoekrecht, de positie van de filosofen, de verhouding van ethiek en politiek en tenslotte de teleologisch opgevatte natuur als garantie van de eeuwige vrede. Juist deze verstrengeling maakt de tekst naar het oordeel van Weil tot de summa van Kants politieke filosofie.⁶³ Vervolgens meen ik dat Kants rechtsleer zich niet verzet tegen het geven van een zekere prioriteit aan de vraag naar de totstandkoming van de internationale boven die van de nationale rechtsverhoudingen. Niet dat Kant geen interesse zou hebben voor de positief-rechtelijke verhoudingen binnen de staat, maar de betekenis van het recht is in het stichten van vreedzame, op het recht gebaseerde relaties gelegen. Geen enkele staat is bij machte dit doel van het recht, de *peremptoire* rechtstoestand, veilig te stellen. Zelfs wanneer een bepaalde staat over een perfecte grondwet zou beschikken, zou zijn recht nog slechts provisorisch gelden, wanneer die volmaakte rechtstoestand voortdurend van buitenaf zou worden bedreigd. Daarom is het probleem van de stichting van een op het recht gefundeerde staat onoplosbaar zonder dat er internationale rechtsverhoudingen tot stand komen. De oplossing van het eerste probleem is afhankelijk van het tweede.⁶⁴ Het recht kan dus slechts gelden indien aan de oorlog, niet enkel tussen de individuen, maar ook tussen de staten, een einde zal zijn gemaakt. Want de oorlog is, zo zegt Kant, de vernietiger van al het goede en de grootste hindernis voor de moraliteit.⁶⁵

Tenslotte meen ik door middel van ZeF een goede toegang te hebben tot de vraag naar de mogelijkheid en de plaats van een politieke filosofie bij Kant. Deze vraag verwijst - ik zei dat reeds - naar het probleem van de samenhang van natuur en vrijheid. Zoals bekend is er een hoofdwerk van Kant dat dit probleem expliciet behandelt, namelijk de *Kritik der Urteilskraft*. Daarin wordt de overgang tussen natuur en vrijheid gedacht door middel van het begrip 'doelmatigheid', dat wezenlijk anders is van structuur dan begrippen afkomstig van de theoretische en de praktische filosofie.⁶⁶ En die overgang móet gedacht worden, want hoe onoverzienbaar de kloof tussen het gebied van het natuurbegrip en dat van het vrijheidsbegrip ook moge zijn, toch behoort het vrijheidsbegrip volgens Kant het door zijn wetten opgedragen doel te realiseren ('wirklich machen') in de

62 Fichte, *Rec. Zum ewigen Frieden*, p. 221.

63 Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 133.

64 Idee, AA, VIII, 24; GW, XI, 41; MdS, R, § 61, AA, VI, 350; GW, VIII, 474.

65 SdF, AA, VII, 91, 93; GW, XI, 364, 367.

66 Bartuschat, *Zum systematischen Ort*, p. 86.

wereld van de natuur. Daarom moet er een zekere eenheid van natuur en vrijheid bestaan.⁶⁷ Het lijkt dus voor de hand te liggen om voor de systematische vraagstelling van dit essay bij de KdU te rede te gaan. Het is dan ook het grote voordeel van ZeF, dat deze tekst uit 1795 als het ware zelf tot de bestudering van de KdU uit 1790 uitnodigt. Een belangrijk onderdeel van ZeF is immers gewijd aan de garantie van de eeuwige vrede, waarin Kant betoogt dat de natuur zelf in haar teleologische ordening de totstandkoming van (internationale) rechtsverhoudingen afdwingt. Het ligt dus voor de hand om te onderzoeken of de in ZeF geëtaleerde teleologische opvatting van de natuur met de uiteenzetting over de teleologie in de KdU in overeenstemming is. In eerste instantie lijkt de conclusie van dat onderzoek negatief te moeten zijn. Want op grond van de voorbeelden van rendieren en drijfhout, die zowel in ZeF als in de KdU voorkomen⁶⁸, lijkt er een tegenstelling te bestaan tussen beide teksten over de vraag naar de legitimiteit van de zogenaamde *externe finaliteit*. Ik hoop evenwel aan te tonen dat er van een tegenstelling tussen ZeF en de KdU geen sprake is. In die argumentatie zal de oorlog een belangrijke rol spelen. Tenslotte kan mijns inziens met behulp van de KdU de systematische vraag naar de mogelijkheid en de betekenis van een politieke filosofie bij Kant beantwoord worden.

Als gevolg van het thema van deze studie en de daaruit voortvloeiende keuze voor ZeF als geprivilegieerde tekst ligt het traject dat in deze studie zal worden afgelegd in belangrijke mate vast. *Hoofdstuk 2* zal voornamelijk introducerend van aard zijn. Allereerst zal uiteengezet worden dat Kants traktaat over de vrede aansluit bij een aantal andere, in eerdere eeuwen verschenen opstellen over het internationale recht. Met name beroept Kant zich op het vredesvoorstel van de Abbé van St. Pierre. Opmerkelijk is dat Kant anders dan bij voorbeeld Leibniz en Rousseau niet sceptisch is over de mogelijkheid van een internationale rechtsorde. Vervolgens zal Kants antropologie aan de orde gesteld worden. In tegenstelling tot wat men wellicht op grond van ZeF zou vermoeden, is Kant niet van mening dat de mens erg vredelievend is. Het is eerder de oorlog die op zijn natuur geënt lijkt te zijn.⁶⁹ De mogelijkheid van een internationale vrede wordt dus niet door een optimistische mensvisie geschrapt. Tenslotte zal in dit hoofdstuk Kants rechtsbegrip, een van de meest centrale begrippen uit diens politieke filosofie, worden geïntroduceerd met name aan de hand van diens leer van het maatschappelijk verdrag en diens visie op het recht van de mens. Aldus zijn we voldoende voorbereid om in *hoofdstuk 3* het eerste gedeelte van ZeF te bespreken. Dit hoofdstuk zal de

⁶⁷ KdU, Einl, AA, V, 175-6 (m.n. r. 5-6); GW, X, 83-4.

⁶⁸ ZeF, AA, VIII, 363; GW, XI, 220; KdU, § 63, AA, V, 369; GW, X, 315-6; zie hoofdstuk 5.4 en 6.4.

⁶⁹ ZeF, AA, VIII, 365; GW, XI, 222.

juridische voorwaarden, die door Kant in de vorm van preliminaire en definitieve artikelen zijn gegoten, voor de eeuwige vrede behandelen. Daarbij zal met name aandacht zijn voor het republicanisme: de a priori beginselen van de republiek, de machtscheiding, het beginsel van de representatie, en voor de vraag of de internationale rechtsorde om een bondsstaat dan wel om een federatie van vrije staten, een statenbond, vraagt.

In de volgende twee hoofdstukken staat de vraag naar de wording, de totstandkoming van deze voorwaarden centraal. *Hoofdstuk 4* stelt de thematiek van de revolutie aan de orde. In de secundaire literatuur over Kants politieke filosofie gaat de aandacht vaak naar de politieke omwenteling uit. Dat is zeer begrijpelijk, omdat er een tegenstelling lijkt te bestaan tussen Kants weigering om binnen het staatsrecht een recht op revolutie te erkennen én diens enthousiaste instemming met de Franse Revolutie. Beide aspecten van de revolutie zullen uitvoerig ter sprake komen en ik zal mijn oplossing voor deze moeilijkheid presenteren. Voorts zal in dit hoofdstuk Kants filosofie van de geschiedenis uitvoerig aan bod komen. Daarbinnen zal de natuur in de betekenis van voorzienigheid een belangrijke rol blijken te vervullen. Zij mag volgens Kant als de motor, het subject van de geschiedenis gedacht worden. Dat blijkt met name ook uit de zogenaamde garantie van de eeuwige vrede, die in *hoofdstuk 5* besproken wordt. Dit hoofdstuk staat onder de titel: 'De wording van de eeuwige vrede' en bespreekt, na de afwijzing van de revolutie, de middelen die wél de hervorming van de autoritaire staatsvormen tot republiek bewerken. Daarbinnen is de verhouding van ethiek en politiek, de invloed van de filosofen en van, meer in het algemeen, de Verlichting belangrijk. Tenslotte blijkt een teleologisch opgevatte natuur van grote betekenis te zijn voor de wording van de juridische voorwaarden van de vrede. Tot slot van dit hoofdstuk vraag ik aandacht voor het in ZeF voorkomende begrip 'theodicee' en constateer ik dat Kants politieke filosofie een antwoord wil zijn op de vraag naar de betekenis van het kwade in de wereld.

Hoofdstuk 6 zal voor het grootste deel een bescheiden commentaar zijn bij de *Kritik der Urteilkraft*. Zoals gezegd staat de vraag ter discussie of het natuurbegrip van Kants politieke filosofie in overeenstemming is met het teleologisch natuurbegrip zoals dat in deze derde *Kritik* wordt ontwikkeld. Ik meen dat die vraag bevestigend moet worden beantwoord. De KdU vormt een verheldering voor de these van ZeF, dat de wereld een doelmatig, op het realiseren van de voorwaarden van de eeuwige vrede gerendend geheel is. Voorts kan met behulp van een aantal passages uit het laatste deel van de KdU de vraag naar de plaats van de politiek en die naar de verhouding tussen politiek en ethiek binnen het geheel van Kants filosofie beantwoord worden. *Hoofdstuk 7* tenslotte bestaat uit een korte nabeschuiving. Daarin zal een hiërarchische ordening tussen de twee centrale

begrippen van Kants politieke filosofie, recht en natuur (of voorzienigheid), worden aangebracht. Dat zal gebeuren naar aanleiding van de twee bezwaren, die door Hegel en door anderen tegen Kants vredesvoorstel zijn ingebracht. Ondanks de plausibiliteit ervan zijn er mijns inziens ook redenen om aan Kants politieke filosofie vast te houden. Ik meen dat men bij Kant een coherente, aanvaardbare politieke filosofie kan ontdekken, die zich met de grote politieke theorieën uit de traditie kan meten.

In dit hoofdstuk zal ik door middel van een drietal beschouwingen *Zum ewigen Frieden* situeren. In de eerste plaats geef ik aan bij welke geschriften dit traktaat aansluiting zoekt. Vervolgens zal ik laten zien dat Kants optimisme met betrekking tot de mogelijkheid van een internationale rechtsorde niet ondersteund wordt door een optimistische mensvisie. Tenslotte wordt het belangrijkste element ter sprake gebracht dat een einde aan de oorlog, zowel tussen de individuen als tussen de staten, mogelijk maakt: het recht. In dit laatste onderdeel zal onder andere de verhouding van recht en ethiek aan bod komen.

2.1 Een lange traditie

Wanneer Kant in 1795 de eerste en een jaar later de tweede, vermeerderde uitgave van ZeF laat verschijnen, is het revolutionaire proces in Frankrijk in volle gang en heeft het verdrag van Basel een, naar uiteindelijk zal blijken, voorlopig einde gemaakt aan de schermutselingen tussen Frankrijk en Pruisen. De vraag naar de wijze, waarop al deze ingrijpende gebeurtenissen beoordeeld moeten worden, is bijzonder actueel. Het feit dat de filosoof uit Königsberg daarover zijn licht laat schijnen, zorgt voor een grote verspreiding van ZeF. Reeds in 1796 verschijnt de Franse vertaling. Omdat dit daarmee de eerste in die taal verkrijgbare tekst van Kant wordt, vormt hij voor veel Fransen een eerste toegang tot diens filosofie.¹

Maar Kant plaatst zich met deze uitgave niet enkel in de actualiteit, maar ook in een traditie van werken die aan dit thema, de internationale vrede, zijn gewijd. Hij beroept zich met name op de teksten van de Abbé van St. Pierre en van Rousseau.² Verder verwijst Kant indirect naar een aantal andere auteurs, waaronder Leibniz, aan wie hij het beeld lijkt te ontleen, waarmee ZeF opent. Enkele van deze voorgangers zal ik hier bespreken. Zij baanden niet alleen de weg, die door Kant verder wordt bewandeld, maar maken ons tevens attent op een fenomeen, dat aandacht verdient. Kant blijkt een soort overloper te zijn uit het kamp van de wat de eeuwige vrede betreft sceptische filosofen. Hij komt met zijn filosofie de geridiculiseerde dromers van de vrede, zoals de Abbé van St. Pierre, te hulp³ en schaart zich als een van de weinige grote filosofen onder de aan-

¹ Philonenko, *Le problème de la paix*, p. 28.

² Idee, AA, VIII, 24; GW, XI, 42; TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172.

³ Hassner, *Les concepts*, p. 652.

hangers van een permanente vrede, zoals bij voorbeeld E. Crusé, de hertog van Sully, W. Penn, de Abbé van St. Pierre, von Loen en von Palthen.⁴ Daarmee staat Kant niet alleen tegenover Leibniz en Hegel, maar ook - en dat is opmerkelijk - tegenover Rousseau. De wijsgerige draagwijdte van de beschrijving van deze voorgeschiedenis is dus daarin gelegen, dat Kant aansluiting zoekt bij een traditie die door filosofen over het algemeen met argwaan werd bejegend.

Volgens Hinsley waren alle vredesplannen uit de periode van de 13de tot de 17de eeuw die op het eerste gezicht gericht leken te zijn op de eeuwige vrede, in feite niet uit op het afschaffen van dé oorlog, maar op het realiseren van een politieke organisatie binnen Europa, waardoor een adequaat antwoord op de dreiging van buiten Europa, van met name de Turken, gegeven kon worden.⁵ Echte pacifisten als Erasmus in de 16de en de Quakers in de 17de eeuw, die het middeleeuwse onderscheid tussen de rechtvaardige en de onrechtvaardige oorlog achter zich lieten op grond van het feit dat elke oorlog in strijd zou zijn met redelijkheid en moraliteit, zijn niet typisch voor hun tijd.

De *Nouveau Cynée* (1623-4) van E. Crusé - genoemd naar Cyneas, een vertrouweling van koning Pyrrhus, van wie Plutarchus vertelt dat hij zich veel moeite getroostte om de oorlogszuchtige neigingen van zijn koning in te perken⁶ - kan geboekstaafd worden als eerste echte voorstel voor een internationale organisatie gericht op het installeren en behouden van de vrede. Crusé stelde dan ook het zoeken van de vrede boven de politiek-strategische doelstellingen, die men met behulp van een partiële vrede zou kunnen realiseren, zoals de organisatie van een kruistocht, de verdediging van Europa tegen de Turken of het herstel van de orde van het middeleeuwse Europa.⁷ Dat geldt minder duidelijk voor de ideeën vervat in de memoires van de Hertog van Sully, minister onder de Franse koning Hendrik IV. Het is lange tijd onduidelijk geweest of die ideeën aan Hendrik IV zelf konden worden toegeschreven, omdat een gedeelte ervan duidelijk gericht was op het terugdringen van de macht van Oostenrijk. Naar later bleek, is het gedeelte met echte vredesvoorstellen door Sully aan de oorspronkelijke memoires toegevoegd, terwijl het geheel bekend werd onder de naam: *'Grand Dessein' van koning Hendrik IV in de memoires van de hertog van Sully*, geschreven tussen 1611 en 1635. Omdat dit plan ook gericht was op een verzwakking van de Habsburgse ten gunste van de Franse hegemonie in Europa stelde Leibniz dat men de koning ervan kan verdenken meer de omverwerping van het huis van Oostenrijk

⁴ Voor een overzicht zie: Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 171- 253.

⁵ Hinsley, *Power*, p. 14.

⁶ Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 144.

⁷ Hinsley, *Power*, p. 25.

beoogd te hebben dan het stichten van een vereniging van soevereinen.⁸ Ook Rousseau meende dat de koning gedreven werd door de heimelijke hoop een geduchte vijand te vernederen.⁹ Toch bevat de '*Grand Dessein*' ook andere elementen: opmerkingen over de tragedie en de immoraliteit van de oorlog en de eis dat in de te stichten internationale organisatie volledige vrijhandel moet heersen.¹⁰

Net als Crusé doet Charles Irénée Castel, Abbé van St. Pierre voorstellen voor het stichten van een internationale organisatie, wier eerste doel het behoud van de vrede zou zijn. Hij beriep zich daarbij op dat deel van de '*Grand Dessein*' dat door een werkelijke interesse in de vrede werd geïnspireerd. In het voorstel van de Abbé werd dus de vrede tot een doel op zich, superieur aan andere, reeds genoemde doelstellingen. De Abbé van St. Pierre was een echte politieke plannenmaker. Deze plannen variëren van een werk over de manier waarop de onstuitbare vloed van gerechtelijke processen te verminderen zou zijn, tot een *Mémoire sur la réparation des chemins*. Zijn *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1712-1713) - een werk dat door de Abbé in verschillende versies werd geschreven, herschreven en uitgebreid - is daar de bekendste van, ook al was dat nogal eens als voorwerp van sceptisch gelach, omdat de Abbé de realiteit van het systeem van de moderne staten genegeerd zou hebben. Zo merkt Frederik de Grote in een brief aan Voltaire fijntjes op dat het voorstel bijna kan worden uitgevoerd. Het enige wat nog ontbreekt, is de instemming van Europa en een paar soortgelijke kleinigheden.¹¹

In het voorstel geeft de Abbé de middelen aan, waarmee zijns inziens een eeuwigdurende vrede tussen de christelijke staten tot stand kan worden gebracht. Als veruit het belangrijkste middel noemt hij de oprichting van een Europees federaal congres. Want als men blijft vertrouwen op het middel van het machts-evenwicht, is een nagenoeg voortdurende oorlog onvermijdelijk.¹² Zo'n evenwicht is onvoldoende om de oorlog te voorkomen en de vredesverdragen die het beogen, zijn niet meer dan wapenstilstanden. Door Kant zal vrede door middel van een machts-evenwicht vergeleken worden met het huis van Swift: dit is zo volmaakt evenwichtig gebouwd, dat het neerstrijken van een mus al voldoende is om het te laten instorten.¹³ Slechts wanneer de staten door middel van een verdrag een federatie stichten, kan de vrede gegarandeerd worden. De Abbé beschouwt de bestaande statenbonden en met name het Heilige Roomse Rijk

⁸ Leibniz, *Observations*, p. 329-30; ook: *The political writings of Leibniz*, p. 179.

⁹ Rousseau, *Jugement*, p. 597.

¹⁰ Hinsley, *Power*, p. 26-7.

¹¹ Hinsley, *Power*, p. 45.

¹² Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 187. Een goede, moderne uitgave van de tekst van de Abbé ontbreekt. Ik bedien mij van de weergave die bij Ter Meulen te vinden is.

¹³ TuP, AA, VIII, 312; GW, XI, 172. Ik kon de verwijzing naar J. Swift niet traceren.

als het bewijs dat een uit verschillende staten opgebouwde gemeenschap geen utopie is. Voorts beroept de Abbé zich op de instemming die de 'Grand Dessein' van Hendrik IV bij andere vorsten ondervond. Op Leibniz maakten deze gegevens weinig indruk. Want de voorstelling dat het Duitse Rijk door middel van een verdrag tot stand is gekomen, is onjuist en niet verenigbaar met de geschiedenis.¹⁴ En in de 'Grand Dessein' miskent de Abbé, nog steeds volgens Leibniz, de duidelijke bedoeling om de macht van Oostenrijk in te perken. Bovendien ligt het voor de hand dat de andere vorsten welwillend staan ten opzichte van een voorstel van een der machtigsten onder hen. Maar zou een minder machtige vorst zoiets ook aan een machtiger vorst durven voor te stellen?¹⁵

Het plan bevat twaalf fundamentele en een aantal zogenaamde belangrijke en nuttige artikelen.¹⁶ Reeds uit het eerste fundamentele artikel: 'Er zal vanaf deze dag tot in de toekomst een gemeenschap, een permanente en eeuwigdurende eenheid tussen de ondergetekende soevereinen bestaan' blijkt hoe onduidelijk de Abbé over de aard van deze unie was, die als unie een soort superregering lijkt te impliceren, terwijl nochtans duidelijk sprake is van soevereinen. Deze onduidelijkheid is volgens Hinsley het gevolg van de overtuiging dat het euvel van de gescheiden soevereiniteiten van recente datum was en gemakkelijk door middel van een verdrag hersteld kon worden ten gunste van een hernieuwde *Respublica Christiana*.¹⁷ Voor Kant zal de precieze invulling van zo'n internationale organisatie een probleem zijn, omdat hij zich bewust is van het probleem van de soevereiniteit.

In het tweede artikel bepaalt de Abbé dat de Europese gemeenschap zich niet zal bemoeien met de regering(svorm) van iedere deelnemende staat. Daarin verschilt dit voorstel fundamenteel van dat van Kant, zoals we zullen zien. Volgens de Abbé moeten vorsten die door revolutie worden bedreigd, zelfs door de unie worden bijgestaan zonder acht te slaan op de regeringsvorm van het betreffende land. Wellicht had de recente geschiedenis van de 16de en de 17de eeuw de Abbé ervan doordrongen, dat de burgeroorlog van alle kwaadaardigheden in de staat de meest verschrikkelijke en fatale is.¹⁸ Omdat volgens artikel 4 iedere soeverein zich tevreden moet stellen met het territorium dat hij in feite bezit¹⁹, en alle onenigheden tussen lidstaten aan een beslissingsbevoegde senaat moeten worden voorgelegd, mag volgens het achtste artikel een soeverein enkel de wapens

¹⁴ Leibniz, *Observations*, p. 334; ook: *The political writings of Leibniz*, p. 182.

¹⁵ Leibniz, *Observations*, p. 330; ook: *The political writings of Leibniz*, p. 180.

¹⁶ Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 190-6.

¹⁷ Hinsley, *Power*, p. 40-4.

¹⁸ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 128.

¹⁹ "qu'il possède actuellement", Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 191. Vergelijk Kant in *ZeF*, AA, VIII, 344, GW, XI, 197: "Ein Staat ist nämlich nicht ein Habe."

opnemen tegen hem die tot vijand van de Europese gemeenschap zal zijn verklaard. In het voorstel wordt Utrecht als de vestigingsplaats van deze senaat aangewezen. Dit was niet enkel gevolg van het feit dat de Abbé zelf als lid van de Franse delegatie betrokken was bij de vrede van Utrecht in 1713. Want hij schrijft dat volgens hem een Hollandse stad de voorkeur verdient, omdat de Hollanders van alle volkeren op aarde het meeste handel drijven. De stad van de Vrede kan wellicht het beste gevestigd zijn te midden van hen, die het meest vreedzaam zijn en het meeste belang hebben bij het behoud van de vrede.²⁰ De idee dat de oorlog strijdig is met welvaart en handel zullen we bij Kant herhaaldelijk terugvinden.²¹

Daarmee is het plan van de Abbé van St. Pierre een echt vredesplan voor Europa. Het poogt het grote manco van het bestaan van soevereine staten: de afwezigheid van een supranationale, rechtsprekende instantie en als gevolg daarvan de oorlog als een middel voor de staat om zijn recht te zoeken, te overwinnen door het verdrag en de overeenstemming. De fundamentele moeilijkheid van dit voorstel evenwel is de tegenspraak tussen de eis dat de soevereinen een verdrag aangaan, waaraan ze zich volgens het twaalfde artikel niet zonder instemming van alle anderen mogen onttrekken, en de bewering dat zij in zo'n unie toch volledig soeverein zullen blijven.

Het vredesplan van de Abbé was in de 18de eeuw weliswaar zeer bekend, maar kreeg weinig bijval. Voltaire betitelde de door de Abbé voorgestelde eeuwige vrede als een hersenschim. Als de eeuwige vrede al tot de mogelijkheden zou behoren, dan enkel op basis van tolerantie en een groeiende Verlichting, niet met behulp van kunstmatige internationale instituties. De oorlogen zullen, zo meent Voltaire, slechts eindigen, indien de mensheid zich zal realiseren dat zij er niets mee wint.²² Ook deze nadruk op Verlichting en openbare mening zullen we bij Kant tegenkomen.

Leibniz kende niet alleen de plannen van de Abbé, maar stond ook rechtstreeks met hem in contact. En hoewel hij rond 1670 als dienaar van de Landgraaf van Hesse-Rheinfels zelf het herstel van het heilige Roomse Rijk in de moderne vorm van een statenbond had bepleit en aan de Abbé schrijft het gedeeltelijk met diens voorstel eens te zijn, constateert hij toch met enige melancholie het volgende: 'Slechts de wil ontbreekt de mensheid om zich van een oneindige hoeveelheid kwaadaardigheden te bevrijden. ... Maar om de oorlogen te doen ophouden zou het nodig zijn dat een andere Hendrik IV tezamen met andere grote vorsten van zijn tijd uw project begunstigde. De ellende is dat het moeilijk is zoiets aan grote vorsten voor te stellen'. De enige manier om zo'n statenbond in Europa

²⁰ Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 194.

²¹ Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 47; TuP, AA, VIII, 310; GW, XI, 170; ZeF, AA, VIII, 368; GW, XI, 226.

²² Voltaire, *De la paix perpetuelle*, p. 35, 72.

tot stand te brengen, zou misschien de oorlog zelf zijn: 'Hulp aan de Keizer bij het verjagen van de Turken uit Europa zou wellicht het middel zijn om aan dit kwaad een eind te maken'.²³ Uit deze opmerking blijkt al wel dat het Leibniz zélf meer te doen is om orde en gerechtigheid binnen Europa en om de strijd met de niet-christelijke wereld dan om een eeuwige vrede.²⁴ Het voorstel van de Abbé voor een universele, voortdurende vrede in Europa doet hem daarom denken aan een motto bij een begraafplaats met de woorden 'pax perpetua'. Want de doden vechten niet langer. De levenden daarentegen zijn anders gestemd en de machtigsten onder hen hebben geheel geen respect voor rechtbanken.²⁵ Het lijkt meer dan waarschijnlijk dat het beeld, waarmee Kants ZeF begint ("Of dit satirische opschrift op het uithangbord van die Hollandse herbergier, waarop een kerkhof was geschilderd, ..."), ontleend is aan deze brief van Leibniz of aan de volgende passage uit diens *Codex Iuris Gentium* (1693), waarin Leibniz een elegante Hollandse grappenmaker ten tonele voert. Deze zou in overeenstemming met lokaal gebruik een bord met de woorden 'de eeuwige vrede' hebben aangebracht, waaronder hij echter de afbeelding van een begraafplaats had getekend. En Leibniz laat op dit verhaal het grafschrift van Aitzema volgen, dat luidt: 'Qui pacem quaeris libertatemque, Viator, aut nusquam aut isto sub tumultu invenies!'²⁶

Wanneer Kant tot tweemaal toe Rousseau in een adem noemt met de Abbé van St. Pierre en daarmee suggereert dat zij beiden de ontwerpers zijn van een plan voor een statenbond, is dat merkwaardig. Want ook al schreef Rousseau een samenvatting van dit plan, toch is het verbinden van de namen van Rousseau en de Abbé niet onproblematisch. Rousseau was namelijk zeer sceptisch over het voorstel van de Abbé en dat was toentertijd genoegzaam bekend.²⁷ Wie de indices van Rousseau's verzamelde werken doorneemt, ziet dat de Abbé van St. Pierre er regelmatig in voorkomt. Deze speelde blijkbaar een rol van betekenis in het culturele leven in Frankrijk in die dagen. Na de dood van de Abbé werd aan Rousseau gevraagd zorg te dragen voor een bewerking van diens vredesvoorstel. Zo ontstond in 1756 (gepubliceerd in 1761) Rousseau's geschrift: *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre*, waarin hij hoofdzakelijk de gedachten van de Abbé weergaf. Toch stak hij ook in deze samenvatting zijn scepsis over de uitvoerbaarheid ervan niet onder stoelen of banken. Er zijn voordelen aan het plan en als het toch niet uitgevoerd wordt, dan is dat niet omdat het een hersenschim is, maar omdat mensen

²³ Leibniz, *Lettre à l'Abbé*, p. 325-26; ook: *The political writings of Leibniz*, p. 177-8.

²⁴ Hinsley, *Power*, p. 31.

²⁵ Leibniz, *Lettre II à Grimarest*, p. 65-6; ook: *The political writings of Leibniz*, p. 183.

²⁶ Leibniz, *Codex Iuris Gentium* (Prefatio); ook: *The political writings of Leibniz*, p. 166.

²⁷ Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, t. II, p. 44 en noot.

dwaas zijn. En het is een soort gekte wijs te zijn te midden van de gekken.²⁸ Deze sceptische beoordeling blijkt nog veel duidelijker uit een tweede, aan het plan van de Abbé gewijde tekst, die rond dezelfde tijd is ontstaan, maar pas in 1782 werd gepubliceerd: *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*. Ook hierin stelt Rousseau dat het voorstel een mooi plan is, maar dat we ons kunnen troosten het niet uitgevoerd te zien. Want dat kan enkel met gewelddadige en voor de mensheid verschrikkelijke midelen gebeuren. En wie zou dan nog kunnen zeggen of deze Europese Liga gewenst of gevreesd moet worden?²⁹ Zo vindt men dus vooral in *Extrait* de redenen vóór en in *Jugement* de redenen tegen het plan³⁰, maar in beide geschriften stelt Rousseau dat de particuliere belangen van de absolute vorsten een blijvende hindernis vormen voor de verwerkelijking van de eeuwige vrede.³¹ Toch heeft Rousseau, zo lijkt het, de mogelijkheid van een internationale organisatie niet geheel ontkend. Hij spreekt in *Du contrat social ou principes du droit politique* twee keer over de noodzaak zijn politieke theorie van de staat aan te vullen met een theorie over de internationale betrekkingen³², waarin hij wil onderzoeken hoe men een goede en duurzame federatie van staten kan stichten en tot op welk punt men het recht van de federatie kan uitbreiden zonder dat van de soevereiniteit te benadelen.³³

Hinsley noemt de opvattingen van Rousseau inconsistent.³⁴ Enerzijds stelt deze namelijk dat enkel een strikte federatie het probleem van de oorlog kan oplossen, maar anderzijds is het volstrekt utopisch te verwachten dat zo'n federatie tot stand komt. Enerzijds moet er een centrale macht zijn, die over sancties beschikt en de gemeenschappelijke belangen van de Europese landen behartigt.³⁵ Die macht moet de verschillende naties samenbrengen onder de wet en een individuele staat kunnen dwingen, waar deze zich op basis van zijn particuliere belangen onttrekt aan het gemeenschappelijke belang.³⁶ Dat is zelfs een morele waarheid.³⁷ Maar anderzijds is het reeds in *Extrait* duidelijk dat Rousseau niet in de realiseerbaarheid van het plan gelooft. En deze twijfels keren in *Jugement* versterkt terug. Het ware belang van de naties ligt bij de eeuwige vrede, maar hun schijnbare belang bij de absolute onafhankelijkheid. Daarom geven de soeve-

28 Rousseau, *Extrait*, p. 589.

29 Rousseau, *Jugement*, p. 600.

30 Rousseau, *Emile*, p. 848n.

31 Ter Meulen, *Der Gedanke*, p. 256.

32 Rousseau, *Contrat social*, p. 431n en 470.

33 Rousseau, *Emile*, p. 848.

34 Hinsley, *Power*, p. 52.

35 Rousseau, *Extrait*, p. 569.

36 Rousseau, *Extrait*, p. 574.

37 Rousseau, *Jugement*, p. 591.

reinen de voorkeur aan het noodlot boven de wet, vergelijkbaar met een dwaze stuurman, die om zijn ijdel weten te demonstreren zijn boot liever tussen de rotsen drijft gedurende de storm dan hem met ankers vast te leggen.³⁸ Aan de werkelijk grote voordelen van de vrede voor de handel wordt, omdat ze gelijkelijk aan alle staten toevallen, weinig waarde gehecht. Men is uit op exclusieve voordelen.³⁹

Het lijkt er in eerste instantie op dat voor Rousseau enkel het dwaze gedrag van vorsten en regeringen obstakel is voor de uitvoering van het plan. Dat is evenwel niet het geval. Dit dwaze gedrag en de daaruit resulterende oorlogen zijn het gevolg van de aard van de staat zelf. De individuele mens is van nature vreedzaam en bedeesd en wordt pas soldaat, wanneer hij burger geworden is. Er bestaat dus geenszins een algemene oorlog van allen tegen allen. De menselijke soort is niet gevormd enkel om zichzelf te vernietigen.⁴⁰ Hobbes' fout is dus niet dat hij de toestand van oorlog tussen onafhankelijke en sociaal geworden mensen heeft tentoongesteld, maar diens veronderstelling dat deze toestand eigen zou zijn aan de menselijke soort.⁴¹ De oorlog is geen relatie van mens tot mens, maar van staat tot staat.⁴² Hij veronderstelt dus het bestaan van georganiseerde gemeenschappen. De reden waarom die gemeenschappen met elkaar botsen, ontleent Rousseau volgens Hinsley zowel aan Montesquieu als aan een briljante analyse van internationale relaties.⁴³ En die is daarin gelegen dat de mens over een natuurlijk lichaam beschikt waaraan de natuur haar vaste grenzen heeft opgelegd, terwijl de staat als kunstmatig lichaam op geen enkele manier beperkt is. Hij heeft geen eigen grootte en kan derhalve altijd groeien. Omdat hij zich steeds zwak voelt wanneer er sterkere staten zijn dan hij, eisen zijn zekerheid en behoud dat hij zich machtiger maakt dan zijn burens. Aan die toename van de macht van de staat is geen grens gesteld, want de ongelijkheid tussen de mensen kent natuurlijke grenzen, maar die tussen staten kan voortdurend groeien tot het moment dat de ene alle andere absorbeert.⁴⁴ Zo verkeert de mensheid in een paradoxale situatie, want enerzijds leeft de mens met zijn medemens binnen de staat in een toestand van recht, terwijl er anderzijds tussen de gemeenschappen een natuurlijke vrijheid heerst. Daarom kan men, zo meent Rousseau, de absurde theorie van Hobbes op zijn kop zetten en stellen dat de vrede niet

³⁸ Rousseau, *Jugement*, p. 592.

³⁹ Rousseau, *Jugement*, p. 593.

⁴⁰ Rousseau, *l'état de guerre*, p. 601-2.

⁴¹ Rousseau, *Contrat social*, première version, p. 288.

⁴² Rousseau, *Contrat social*, p. 357.

⁴³ Hinsley, *Power*, p. 50.

⁴⁴ Rousseau, *l'état de guerre*, p. 605.

resulteert uit de oorlog in de natuurtoestand, maar dat de oorlog geboren wordt uit de vrede.⁴⁵

Het ligt dus niet aan de kortzichtigheid van de vorsten dat de situatie van oorlog de natuurlijke toestand is tussen de staten, maar aan het wezen van de staat zelf, ook als alle regeringshoofden van goede wil zouden zijn. Vandaar dat de historisch gegroeide internationale toestand niet simpelweg door een verdrag kan worden veranderd. De aard van het internationale systeem zelf vormt een immens obstakel om aan de oorlog door middel van een federatie een einde te maken. Wellicht is daarom een terugkeer naar de oorspronkelijke natuurtoestand een weg om aan de oorlog te ontsnappen. Maar die terugkeer is niet mogelijk, want met het ontstaan van de eerste gemeenschap volgen onmiddellijk alle andere: men moet haar imiteren of zich door haar laten opslokken.⁴⁶ Ook de federatieve vereniging van de staten behoort niet tot de mogelijkheden, want het stichten van een statenbond is strijdig met het wezen van de staat. Zo'n federatie is enkel mogelijk door een revolutie. En wie zou dan durven zeggen of zo'n liga gevreesd dan wel gewenst moet worden? Zij zal misschien in een klap meer kwaad doen dan men in eeuwen heeft weten te voorkomen.⁴⁷

Deze moeilijkheden zijn volgens Hinsley het gevolg van het feit dat Rousseau de samenleving tegelijk zag als het resultaat van een verdrag én als het produkt van een lange historische groei.⁴⁸ De wens om het verdrag ook op de internationale verhoudingen toe te passen werd gefrustreerd door het inzicht dat het gedrag van de staat als een kunstmatig lichaam wezenlijk anders is dan dat van de individuen. Tevens zijn de internationale verhoudingen het resultaat van een lange historische ontwikkeling, die niet eenvoudigweg door een abstracte benadering vanuit het verdrag kan worden veranderd.

Deze bescheiden weergave van Rousseau's opvatting over internationaal recht en oorlog waarmee Kant waarschijnlijk vertrouwd was, volstaat om te begrijpen met welke dilemma's diens theorie over de vrede geconfronteerd werd. Beantwoordt een internationale staat ('Völkerstaat (civitas gentium)') als wereldrepubliek of toch eerder het negatieve surrogaat van een statenbond, die de oorlog afweert en vijandigheden tegenhoudt, aan de idee van het volkenrecht?⁴⁹ Is datgene wat Rousseau het streven naar universele monarchie noemt: de wens van iedere staat ten koste van andere staten machtiger te worden⁵⁰, geen blijvende belemmering voor het

⁴⁵ Rousseau, *l'état de guerre*, p. 610.

⁴⁶ Rousseau, *l'état de guerre*, p. 603.

⁴⁷ Rousseau, *Jugement*, p. 600.

⁴⁸ Hinsley, *Power*, p. 56.

⁴⁹ ZeF, AA, VIII, 357; GW, XI, 212-3.

⁵⁰ Rousseau, *Extrait*, p. 570; idem, *l'état de guerre*, p. 612.

tot stand komen van een federatie? Dit begrip 'Monarchia universalis' vinden we al bij Erasmus⁵¹ en ook bij Kant die schrijft: iedere staat streeft ernaar - zolang hij een andere staat naast zich heeft, die hij hoopt te kunnen bedwingen - zich te vergroten door deze te onderwerpen. Iedere staat streeft naar de universele monarchie.⁵² Kant meent evenwel dat de verschillende geaardheden van de volkeren zo'n universele monarchie onmogelijk maken. Er zijn andere factoren die de expansiedrift beteugelen en daarom de mogelijkheid van een federatie bevorderen. Voorts is er de vraag of Rousseau gelijk heeft wanneer hij stelt dat het streven van de staat om te domineren exclusief teruggaat op diens aard als kunstmatig lichaam. Kant meent dat Rousseau hierin ongelijk heeft: oorlog heeft geen bijzondere motivatie nodig, maar schijnt inherent te zijn aan de menselijke natuur.⁵³ Hoewel Rousseau dus over de mogelijkheid van de eeuwige vrede veel sceptischer is dan Kant, is hij veel minder pessimistisch omtrent de menselijke natuur. Rousseau verzet zich heftig tegen Hobbes' opvatting dat de mens van nature onverschrokken zou zijn, slechts uit op de aanval en het gevecht.⁵⁴ De stelling dat iedere mens van nature met zijn medemens op voet van oorlog staat, is dwaas en het resultaat van een verwisseling van de natuurmens met de mens, die Hobbes voor zich zag in zijn eigen tijd.⁵⁵ In de oorspronkelijke natuurtoestand doodt een individu soms wel eens een ander, maar is absoluut geen sprake van een algemene oorlog van allen tegen allen.⁵⁶ Dat Hobbes de natuurmens beschrijft als een slecht wezen, is dus niet het gevolg van het feit, dat hij slecht zou zijn, maar van het feit dat Hobbes niet werkelijk de natuurtoestand voor ogen had. Hij had het over de natuurmens, maar in feite beschreef hij de burger.⁵⁷

Kant heeft veel minder problemen met de pessimistische visie van Hobbes. Diens stelling: '(status hominum naturalis est) bellum omnium in omnes'⁵⁸ is volgens Kant enkel in die zin onjuist dat de natuurtoestand niet noodzakelijk oorlog betekent, maar wel een 'status belli': een toestand, waarin vijandigheden op elk moment kunnen uitbreken, zodat iedereen daarop is voorbereid.⁵⁹ De oorlog begint volgens Kant niet met

⁵¹ Hinsley, *Power*, p. 18.

⁵² Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n; verder vindt men het begrip nog in: Rel, AA, VI, 123n; GW, VIII, 787n; ZeF, AA, VIII, 367; GW, XI, 225; Antrop, AA, VII, 330; GW, XII, 685; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 170-1.

⁵³ ZeF, AA, VIII, 365; GW, XI, 222.

⁵⁴ Rousseau, *Discours sur l'origine*, p. 136.

⁵⁵ Rousseau, *l'état de guerre*, p. 611.

⁵⁶ Rousseau, *l'état de guerre*, p. 602.

⁵⁷ Rousseau, *Discours sur l'origine*, p. 132.

⁵⁸ Hobbes, *De Cive*, I, 12, p. 166.

⁵⁹ Rel, AA, VI, 97n; GW, VIII, 756n; ook: ZeF, AA, VIII, 348; GW, XI, 203; KrV, A 752, B 780; Rel, AA, VI, 34; GW, VIII, 682; zie ook: Riley, *Kant's political philosophy*, p. 175.

een bepaalde fase van de geschiedenis, maar hoort bij de mens. Daarin onderscheidt Kant zich ook van Leibniz. Hoewel ook Leibniz weinig vertrouwen heeft in de uitvoerbaarheid van de plannen van de Abbé, meent hij net als Rousseau dat de oorlog te maken heeft met een bepaalde ontwikkelingsfase van de mensheid. Dat bewijzen de indianen-stammen van de Irokezen en de Huron - aan elkaar grenzende stammen van wilden in Nieuw-Engeland en Nieuw-Frankrijk -, die in de natuurtoestand vreedzaam naast elkaar kunnen leven zonder magistraten én zonder twisten. Het politieke uitgangspunt van Hobbes maakt dus ten onrechte aanspraak op algemene geldigheid.⁶⁰ Voor Kant daarentegen vormen indianen geen uitzondering op de politieke regel van Hobbes. Er heerst een voortdurende oorlog tussen de Arathavescau-indianen en de Hondsrup-indianen, die slechts met de bedoeling om te doden wordt gevoerd. Wie meent de oorspronkelijke goedheid van de menselijke natuur in de natuurtoestand te kunnen ontwaren, hoeft slechts kennis te nemen van de gruwelijke moordpartijen op Tofoa, Nieuw-Zeeland of de Navigatoreilanden om onmiddellijk van die illusies bevrijd te worden.⁶¹ En zo vertelt Kant elders over de menslievende heer De Luc, die bevestiging zocht voor zijn veronderstelling over de oorspronkelijke goedheid van de menselijke natuur door te reizen naar streken die nog niet door de stadse overdadigheid zouden zijn bedorven. Al snel kwam zijn geloof in de onbaatzuchtige hulpvaardigheid aan het wankelen en kwam hij tot de conclusie dat de mens wat welwillendheid betreft goed genoeg is, maar ook jammer genoeg behept met een hang tot bedrog. Tot deze conclusie, zo eindigt de anecdote, kan iedereen komen ook zonder naar de bergen te reizen. Een weinig zelf-onderzoek is daartoe reeds voldoende.⁶²

Kant moet het verschil van inzicht met Rousseau als onplezierig hebben ervaren. Hij had namelijk een grote bewondering voor de Franse filosoof, met wiens portret hij zijn sobere studeerkamer had opgesierd. Voor de bestudering van diens *Émile* was de spreekwoordelijk punctuele Kant bereid zijn dagelijkse wandeling op te geven.⁶³ Naar eigen zeggen bevrijdde Rousseau hem van het vooroordeel dat enkel in het weten de eer van de mensheid zou kunnen worden gevonden. Rousseau leerde Kant het plebs dat van niets weet, niet langer te verachten. Hij leerde hem de mensen te eren.⁶⁴ Toch bestaat er ten aanzien van de eeuwige vrede en de vooruitgang van het menselijk geslacht geen overeenstemming tussen beide denkers. Maar anders dan met de opvattingen van de goede⁶⁵ en

⁶⁰ Leibniz, *Lettre à Coste*, p. 424.

⁶¹ Rel, AA, VI, 33 en noot; GW, VIII, 681 en noot.

⁶² Theodizee, AA, VIII, 271; GW, XI, 123-4.

⁶³ Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 1.

⁶⁴ Bem. zu Beob, AA, XX, 44.

⁶⁵ TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 168.

scherpzinnige⁶⁶ Moses Mendelssohn, over wie ik nog zal spreken⁶⁷, gaat Kant met Rousseau niet de directe confrontatie aan, ook al is diens filosofie van de geschiedenis naar het oordeel van Lemaire wezenlijk een filosofie van het verval, waarin de authenticiteit van de menselijke natuur steeds verder verloren gaat.⁶⁸ Kant meent dat Rousseau op een andere dan de gebruikelijke wijze geïnterpreteerd moet worden. Daarom veronachtzaamt hij Rousseau's scepsis over de vredesplannen van de Abbé en stelt hij beiden voor als auteurs, aan wie zijn theorie van de eeuwige vrede veel te danken heeft. Vervolgens stelt hij dat er een eigenlijke betekenis verborgen ligt onder de schijnbaar zo pessimistische opvattingen van Rousseau. Men mag volgens Kant de zwaarmoedige schildering die Rousseau van het mensengeslacht geeft, niet als een oproep verstaan om naar de wouden terug te keren. Rousseau wilde aangeven hoe moeilijk het voor onze soort is om in het spoor van de voortdurende benadering van haar bestemming te komen. Hij wilde dus helemaal niet dat de mens terug zou gaan naar de natuurtoestand, maar daarop terug zou zien om hem van de noodzaak van een morele opvoeding te doordringen.⁶⁹ Slechts door middel van zo'n opvoeding kan de mens zijn bestemming, die in de voortgang naar de volmaaktheid bestaat, bereiken. Deze volmaaktheid komt de mensheid niet van nature toe, maar moet door een proces van opvoeding - de mens is het enige schepsel dat moet worden opgevoed⁷⁰ - tot stand worden gebracht. Het inzicht dat de mens zelf zijn bestemming moet zoeken en de natuur hem niet zoals de overige schepsels door middel van een instinct heeft vastgelegd, kan als een zondeval beschreven worden. Voor het individu is deze bewustwording immers een pijnlijk verlies van en een val uit de volheid van het bestaan. Voor zover hij zich echter als een lid van het geheel van zijn soort beschouwt, kan hij de wijsheid en de doelmatigheid van de ordening van de natuur slechts bewonderen.⁷¹

Door op deze wijze de geschiedenis als het gevolg van een doelmatige zondeval te beschouwen kunnen de vaak onjuist geïnterpreteerde en schijnbaar tegenstrijdige opvattingen van Rousseau volgens Kant met elkaar én met de rede in overeenstemming gebracht worden. Zo laat Rousseau met recht de onvermijdelijke tegenstelling zien tussen de cultuur en de natuur van de mens, maar poogt hij ook aan te geven hoe de cultuur

⁶⁶ KrV, B 395.

⁶⁷ Zie hoofdstuk 4.3.3

⁶⁸ Lemaire, *Het vertoog over de ongelijkheid*, p. 116.

⁶⁹ Antrop, AA, VII, 326-7, GW, XII, 680-1, Entw über Anthropologie, AA, XV, 890.

⁷⁰ Pad, AA, IX, 441, GW, XII, 697

⁷¹ Mutm Anf, AA, VIII, 115-6, GW, XI, 93

moet voortgaan, opdat de capaciteiten⁷² van de mensheid als morele soort zich kunnen ontwikkelen en de natuur van de mens met zijn morele bestemming verzoend wordt. Zolang deze verzoening nog niet tot stand is gekomen, gaat de mensheid gebukt onder de ellende, die aan de genoemde tegenstelling ontspringt.⁷³ Beslissend voor Kants lezing van Rousseau is dan ook de idee van de vooruitgang. En hoewel zich dat wellicht slecht met de teksten van Rousseau verdraagt, is diens beschrijving van de natuurtoestand volgens Kant geen beschrijving van hoe het ooit werkelijk geweest is - want de natuurtoestand was verre van ideaal -, maar een profetie over wat behoort te zijn.⁷⁴ De kwaden en kwalen van de beschaving hebben de fundamentele betekenis om de mens op de moraliteit voor te bereiden. Wanneer het antagonisme en de oorlog het laatste zouden zijn en de mensheid niet de stap naar de moraliteit zou kunnen zetten, dan zou Rousseau gelijk hebben gehad, wanneer hij werkelijk aan de toestand der wilden⁷⁵, aan het arcadische landleven in volkomen eendracht, zelfvoldaanheid en harmonie⁷⁶ de voorkeur had gegeven. Want alle cultivering en civilisatie zijn niets waard indien zij niet ten dienste staan van de moraliteit.

2.2 Mens en oorlog

Ofschoon Kant dus overtuigd is van de mogelijkheid van een internationale rechtsorde en van de vooruitgang binnen de menselijke geschiedenis, benadrukt hij wellicht sterker dan zijn filosofische voorgangers Leibniz en Rousseau de boosaardigheid van de menselijke natuur. Een beschouwing over die natuur kan dan ook met recht onder het motto staan van Horatius (*Satiren*, I, 3, 68): 'Vitiis nemo sine nascitur'.⁷⁷ De nood waarin de mensheid verkeert, is niet zozeer het gevolg van wat de natuur haar in de vorm van ziekten en bedreigingen (een gebrek aan voedsel en een overmaat aan natuurlijke vijanden) aandoet, maar vooral van wat mensen elkaar aandoen door hun streven naar macht en als gevolg daarvan door de barbaarse oorlog.⁷⁸

Het kwaad speelt niet alleen in het publieke gedrag van de mens, maar ook in diens privé-leven een grote rol. Weliswaar toont de menselijke

⁷² Ik vertaal hier 'Anlagen' met 'capaciteiten'. In het enkelvoud zal ik dit begrip met 'aanleg' vertalen.

⁷³ Mutm. Anf, AA, VIII, 116; GW, XI, 93; over de thematiek van cultuur en natuur zal ik in hoofdstuk 6 uitvoerig spreken.

⁷⁴ Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 10.

⁷⁵ Idee, AA, VIII, 26; GW, XI, 44.

⁷⁶ Idee, AA, VIII, 21; GW, XI, 38.

⁷⁷ Rel, AA, VI, 32; GW, VIII, 680.

⁷⁸ KdU, § 83, AA, V, 430; GW, X, 388; Idee, AA, VIII, 22; GW, XI, 40; TuP, AA, VIII, 309, GW, XI, 168.

natuur zich nergens minder beminnelijk dan in de verhouding tussen de volkeren⁷⁹, maar dat is goed verklaarbaar. Want hoewel de staat ontstaat door een geslaagde machtsgreep van een of meer personen en dus in het geweld zijn oorsprong vindt⁸⁰, maakt de staat toch een voorlopig en gedeeltelijk einde aan de natuurtoestand en bevordert hij de culturele ontwikkeling van de mens. In de verhouding van de staten ten opzichte van elkaar blijft de natuurtoestand voortbestaan en treft men dus een combinatie van de ondeugden van die natuurtoestand en van de cultuur aan.⁸¹ Maar ook waar nog geen politieke organisatie tot stand gekomen is, zoals bij voorbeeld bij de indianen, wordt oorlog gevoerd.⁸² De oorlog gaat niet terug op de aard van de staat als kunstmatig lichaam, maar op de mens zelf. Deze zucht naar oorlog manifesteert zich dan ook al in een vroeg stadium van het privé-leven van de mens. Hij streeft niet alleen naar vrijheid en onafhankelijkheid, maar wil ook graag de gebieder zijns gelijken zijn. Het kleinste kind krijgt dan ook niet als gevolg van pijn, honger of ongemak, maar vanwege verontwaardiging en toorn over zijn onvermogen om zich van zijn ledematen te bedienen. En hij streeft al snel naar macht over anderen, zodat kinderen van de mens reeds zeer vroeg onder elkaar twisten, terwijl jonge dieren met elkaar spelen.⁸³

Ook in het huwelijk wordt de oorlogszuchtige natuur van de mens niet overwonnen. Het beeld dat Kant van het huwelijk schetst, lijkt dan ook in geen enkel opzicht op dat van Philemon en Baucis, zoals zo prachtig door Ovidius in diens *Metamorfosen* (VIII, 611-724) beschreven wordt. Het is weliswaar geen slecht politiek principe om ter bevordering van het huwelijk het getrouwde leven als een lang leven voor te stellen. De ervaring leert evenwel dat verhoudingsgewijs slechts weinig mensen op een voortreffelijke wijze samen oud worden.⁸⁴ De enige huwelijkse eensgezindheid die Kant ter sprake brengt, is die van twee elkaar te gronde richtende echelieden: wat hij wil, wil zij ook.⁸⁵

Nu zou men kunnen menen dat deze negatieve voorstelling van het huwelijk het gevolg is van Kants weinig positieve visie op de vrouw, die toch nooit iets meer wordt dan een groot kind⁸⁶ en die net als een kind de natuurlijke kwaliteit mist om als burger bij de politieke besluitvorming betrokken te worden.⁸⁷ Toch is de superioriteit van de man maar schijn,

⁷⁹ TuP, AA, VIII, 312; GW, XI, 171; Zie ook: ZeF, AA, VIII, 355; GW, XI, 210.

⁸⁰ MdS, R, § 52, AA, VI, 339; GW, VIII, 463; ZeF, VIII, 371; GW, XI, 231.

⁸¹ Rel, AA, VI, 34; GW, VIII, 682.

⁸² Antrop, AA, VII, 268; GW, XII, 603; Rel, AA, VI, 33n; GW, VIII, 681n.

⁸³ Antrop, AA, VII, 268, 269n, 327 en noot; GW, XII, 603, 604n, 682 en noot.

⁸⁴ SdF, AA, VII, 102; GW, XI, 377.

⁸⁵ KprV, AA, V, 28; GW, VII, 137.

⁸⁶ Beob, AA, II, 247n; GW, II, 873n.

⁸⁷ TuP, AA, VIII, 295; GW, XI, 151; ook: MdS, R, § 46, AA, VI, 314; GW, VIII, 433.

want enkel in de ongeciviliseerde toestand is diens grotere fysieke kracht van doorslaggevende betekenis. Bij de voortgang van de cultuur weet de vrouw deze onmacht te compenseren door slim gebruik te maken van de mannelijke gerichtheid op de vrouw. Dan schikt zij zich niet meer in haar inferieure rol en schuwt zij de huiselijke oorlog, die zij met haar rappe tong voert en die door de man als een belemmering van zijn zaken wordt gevreesd, niet. Ook meer in algemene zin maakt het huwelijk aan de rivaliteit geen einde, want de man heeft wel voldoende aan zijn vrouw, maar de vrouw is het om de gunst van alle mannen te doen. Deze neiging heeft een slechte naam, maar is, zo voegt Kant eraan toe, volstrekt niet onredelijk: een jonge vrouw moet zich immers op de gevaarlijke situatie van het weduwschap voorbereiden en doet er dus wijs aan een aantal huwelijkskandidaten achter de hand te houden, zodat zij zich met recht tot voorwerp van de smaak van iedereen maakt.⁸⁸

Ook al is de aard van de echtelijke liefde intolerant, toch is de verhouding van de geslachten uiterst belangrijk, omdat het voortbestaan van de menselijke soort ervan afhankelijk is. Daarom behoort naast het streven tot zelfbehoud en het streven naar het leven in gemeenschap de geslachtsdrift tot de sterkste driften, waarmee de natuur de mens heeft uitgerust en die tezamen de aanleg tot het dierlijke in de mens genoemd kunnen worden. Deze aanleg in de menselijke natuur is zeer goed en nuttig, maar kan tegelijkertijd op zeer tegennatuurlijke wijze worden gebruikt: de zelfmoord, de wilde wetteloosheid en de tegennatuurlijke wellust.⁸⁹ Om nu de nuttige functie van de geslachtsdrift te behouden en haar neiging tot wellust te voorkomen meent Kant dat de verhouding tussen de geslachten door het recht geregeld moet worden. Dat huwelijksrecht maakt wel geen einde aan de rivaliteit tussen de geslachten, maar toch wordt er het seksuele driftleven door geordend, zodat de daarin onvermijdbare neiging om de ander te objectiveren wordt geneutraliseerd. Kant realiseert zich heel goed dat de seksuele drift noch op een bepaald persoon gericht is noch tot een bepaald persoon beperkt blijft.⁹⁰ Doordat in de seksuele drift de een de ander tot voorwerp van bevrediging maakt, komt het recht van de mens niet als zaak beschouwd te worden in gevaar en kan het menszijn van de ander vernederd worden.⁹¹ Slechts in het huwelijk is een seksuele verhouding mogelijk die met dat recht niet in strijd is, omdat daarin niet enkel de een de ander als een zaak verwerft, maar ook de ander de een. Daarom kan het huwelijk gedefinieerd worden als de verbinding van twee personen van verschillend geslacht tot een levenslang weder-

⁸⁸ Antrop, AA, VII, 303-311; GW, XII, 648-658.

⁸⁹ Rel, AA, VI, 26-7; GW, VIII, 673; MdS, I, AA, VI, 420; GW, VIII, 552.

⁹⁰ Menzer, *Eine Vorlesung*, p. 206.

⁹¹ Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 543 (No. 7879).

zijds bezit van hun geslachtseigenschappen.⁹² Kants voorstelling van het huwelijk als een verdrag waartoe de geslachtsgemeenschap⁹³ noodzakelijk behoort, heeft veel weerstand opgeroepen. Het is volgens Hegel schandelijk het huwelijk als een verdragsrelatie op te vatten⁹⁴ en te miskennen dat het in het huwelijk gaat om de geestelijke band van eenwording.⁹⁵ Deze tegenwerping dat Kants huwelijksrecht slechts van egoïstische, op seksuele bevrediging gerichte individuen uitgaat, is volgens Deggau onterecht. Natuurlijk kunnen twee echtelieden in hun liefde het eenzijdige seksuele genot overstijgen, maar dat veronderstelt voorwaarden die niet relevant zijn voor de analyse van de grondstructuur van de juridische verhouding.⁹⁶ In Kants huwelijksrecht staat niet de liefde centraal, maar de wijze waarop aan de ontering door het dingmatige karakter van de sexualiteit een einde kan worden gemaakt.

Er zijn dus geen oases van vrede aan te wijzen, noch in het publieke noch in het privé-leven. Want het egoïsme dat ieder mens eigen is, schept verdeeldheid en strijd. Vanaf het moment dat de mens zich van zichzelf bewust is, brengt hij waar mogelijk zijn geliefde zelf naar voren⁹⁷ en is hij gericht op wat hem persoonlijk het voordeligst is.⁹⁸ Het eigenbelang is de spil waar alles om draait⁹⁹: de god van deze wereld.¹⁰⁰ Slechts door de morele wet is deze god als een afgod te onderkennen. Daarom bewerkt de morele wet een gevoel van pijn. Hij doet afbreuk aan de eigenliefde, waarin men zijn eigen welzijn boven alles plaatst, en aan de arrogantie, waarin men met zichzelf ingenomen is. Want echte waarde heeft de mens slechts wanneer hij in overeenstemming leeft met de morele wet.¹⁰¹

De oorsprong van het kwaad ligt in de *hang* om de subjectieve bepalingsgronden van zijn wil, de neigingen en begeerten, tot de objectieve bepalingsgrond van de wil te maken. Aan de mens als zintuiglijk wezen dringt zich de materie, de objecten van neigingen en begeerten, zo direct op dat hij zich om de (algemene) geldigheid van zijn maxims niet bekommert en slechts in de weer is zijn empirisch bepaalbare zelf te bevredigen, alsof dat zijn gehele zelf zou zijn.¹⁰² Om nader te bepalen waarin deze hang tot het kwade precies bestaat, kan men het beste te rade gaan bij het eerste deel van Kants geschrift over de godsdienst. Daarin wordt ge-

92 MdS, R, § 24-5, AA, VI, 277-8; GW, VIII, 390-1.

93 MdS, R, § 27, AA, VI, 279-80; GW, VIII, 392-3.

94 Hegel, *Grundlinien*, § 75 A.

95 Hegel, *Grundlinien*, § 163.

96 Deggau, *Die Aporien*, p. 175n.

97 Antrop, AA, VII, 128; GW, XII, 408; GMS, AA, IV, 407; GW, VII, 35.

98 Antrop, AA, VII, 305; GW, XII, 651.

99 Beob, AA, II, 227; GW, II, 849.

100 Rel, AA, VI, 161; GW, VIII, 831.

101 KprV, AA, V, 73; GW, VII, 193.

102 KprV, AA, V, 74; GW, VII, 194.

steld dat de menselijke natuur is opgebouwd uit een aantal capaciteiten, die op zich genomen goed zijn, maar vatbaar voor een verkeerd gebruik. Zo bevat de menselijke natuur in de eerste plaats een bepaalde aanleg voor het dierlijke. Als gevolg daarvan streeft de mens zichzelf na: hij wil zichzelf in stand te houden, hij is gericht op het behoud van zijn soort en op gemeenschappelijk leven met anderen. Op deze aanleg voor het dierlijke, die op zich genomen goed is, kunnen een aantal ondeugden geënt worden, die in de hoogste afwijking van hun natuurdoelen beestachtige ondeugden genoemd kunnen worden: de brasserie (of: de zelfmoord¹⁰³), de wellust (of: het onnatuurlijke gebruik van de geslachtsdrift¹⁰⁴), en de wilde wetteloosheid.¹⁰⁵ Vooral deze laatste ondeugd treft men daar aan, waar menig filosoof de goedaardigheid van de menselijke natuur hoopte te vinden: de natuurtoestand. Die hoop verbleekt echter bij de gruwelijke misdaden die er bedreven worden.¹⁰⁶

In de tweede plaats bevindt zich in de menselijke natuur een bepaalde aanleg voor het specifiek menselijke, waarin de mens weliswaar nog steeds zichzelf nastreeft maar waarin zijn eigenwaarde afhankelijk wordt van de mening van anderen en hij zich slechts gelukkig noemt op grond van een vergelijking met anderen. Door deze aanleg bouwt de mens zijn sociale aard verder uit en leert hij zich door middel van communicatie en uitwisseling te ontwikkelen. Ook op deze aanleg zijn een aantal ondeugden geënt. Als we onszelf slechts op grond van een vergelijking waarderen, zullen we ook geneigd zijn tot jaloezie en afgunst. Zo kan deze aanleg ook in rivaliteit ontaarden, waarbij de een probeert de superioriteit van de ander voor te zijn door zichzelf superieur te maken. Hoewel deze wedijver voor de ontwikkeling van de cultuur zeer gunstig is, moeten ook de ondeugden van de cultuur genoemd worden: de valsheid, de ondankbaarheid en het leedvermaak.¹⁰⁷ Want in moreel opzicht is het stadium van de cultuur niet veel beter dan de natuurtoestand. De ondeugden zijn er zelfs het meest krenkend: de verborgen valsheid zelfs bij innige vriendschap, zodat men zich ook bij zijn beste vrienden moet matigen wat openhartigheid betreft. De ander kan immers altijd misbruik maken van wat men hem in het volste vertrouwen heeft verteld over zijn medemensen, de regering en de godsdienst¹⁰⁸; vervolgens is er de hang om juist diegene te haten, waaraan men veel te danken heeft; en tenslotte het leedvermaak,

¹⁰³ MdS, T, AA, VI, 420; GW, VIII, 552; wellicht beschouwt Kant zowel brasserie als zelfmoord als extreme - maar aan elkaar tegengestelde - vormen van misbruik van het natuurlijk streven naar zelfbehoud.

¹⁰⁴ MdS, T, AA, VI, 420; GW, VIII, 552.

¹⁰⁵ Rel, AA, VI, 26-7; GW, VIII, 673.

¹⁰⁶ Rel, AA, VI, 33; GW, VIII, 681.

¹⁰⁷ Rel, AA, VI, 27; GW, VIII, 673-4; ook: MdS, T, AA, VI, 458-60; GW, VIII, 596-8.

¹⁰⁸ MdS, T, AA, VI, 471-2; GW, VIII, 611.

naar aanleiding waarvan Kant, zonder hem te noemen, De la Rochefoucauld citeert: "in het ongeluk van onze beste vrienden zit iets, wat ons niet helemaal mishaagt".¹⁰⁹

De oorlog is de meest openlijke manifestatie van de menselijke boosaardigheid¹¹⁰, omdat er de beide ondeugden samenkomen: geciviliseerde staten staan tegenover elkaar in de verhouding van de ruwe natuurtoestand en zij hebben vast voorgenomen deze toestand niet te verlaten. In zo'n toestand komen zowel valse voorwendsels als bruut geweld voor. Met name op grond van deze, in de oorlog tot uiting komende boosaardigheid menen velen het filosofisch chiliasme, dat zijn hoop stelt op de eeuwige vrede door middel van een volkenbond als wereldrepubliek, als dweepziek te kunnen ridiculiseren.¹¹¹ Kant deelt deze opvatting niet, want naar zijn oordeel beschikt de mens nog over een laatste aanleg.

In de derde plaats wordt de mens door een morele aanleg¹¹² gekenmerkt: hij kan zich door de achting voor de morele wet als een op zich voldoende drijfveer van de wil laten leiden. Bij de beschrijving van deze aanleg moet Kant evenwel voorzichtig zijn. Want enerzijds moet de mogelijkheid voor de mens om tot een morele beslissing te komen op een vermogen in diens natuur teruggaan, maar anderzijds mag de moraliteit zich niet aan de autonome beslissing van de mens onttrekken. Daarom stelt Kant dat het goede karakter uiteraard uitsluitend door de mens zelf verworven moet worden, terwijl de aanleg daartoe in de menselijke natuur aanwezig moet zijn.¹¹³ Iets soortgelijks moet ook ten aanzien van het kwaad gelden. Want als het immorele handelen het gevolg was van de aard van de mens, dan zou het hem niet aan te rekenen zijn. In het christelijke leerstuk van de erfzonde stelde men daarom dat het kwaad niet in dit of dat individu te vinden is, maar in de hele menselijke soort, terwijl het toch aan het individu toe te schrijven is. Dit leerstuk wordt door Kant geïnterpreteerd in zijn leer van het radicale kwaad.

De enorme hoeveelheid van hemeltergende wandaden die mensen elkaar aandoen, maakt een formeel bewijs dat een verdorven *hang* tot het aannemen van moreel-slechte maximes in de mens geworteld moet zijn, overbodig.¹¹⁴ Hoewel dat wel eens gezegd wordt, kan de oorsprong van deze hang tot het kwade niet in de zintuiglijkheid van de mens gevonden

¹⁰⁹ Rel, AA, VI, 33; GW, VIII, 681; Ik heb deze maxime tweemaal bij de De la Rochefoucauld (1613-1680) in een iets andere vorm gevonden: La Rochefoucauld, *Maximes*, p. 63 (no. 241): Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons souvent quelque chose qui ne nous déplaît pas; Idem, *Les Pensées*, p. 26 (no. 6): Dans l'adversité de nos amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas.

¹¹⁰ TuP, AA, VIII, 312; GW, XI, 171; ZeF, AA, VIII, 355; GW, XI, 210.

¹¹¹ Rel, AA, VI, 33-4; GW, VIII, 681-3.

¹¹² Antrop, AA, VII, 324; GW, XII, 677.

¹¹³ Rel, AA, VI, 27-8; GW, VIII, 674-5.

¹¹⁴ Rel, AA, VI, 32-3; GW, VIII, 680-1.

worden. Want zijn aanleg tot het dierlijke en tot de mensheid is niet alleen in moreel opzicht indifferent, maar bovendien aangeboren. Hij is dus de mens niet aan te rekenen. Net zomin kan de hang verklaard worden doordat de moreel-praktische rede verdorven zou zijn. Want het is onmogelijk dat de praktische rede ons tegelijk voorhoudt volgens de rede te leven én ons van die verplichting ontslaat.¹¹⁵ Sterker nog, hoe verdorven sommige leden van het mensengeslacht ook zijn, toch dringt zich de morele wet aan hen onweerstaanbaar op. Geen enkel mens is zonder enig moreel gevoel.¹¹⁶

Als de hang tot het kwade niet in de natuurlijke of in de morele aanleg van de mens te vinden is, dan kan hij enkel bestaan in de manier waarop de mens met deze capaciteiten omgaat. Want de mens neemt noodzakelijkerwijs zowel zijn natuurlijke als zijn morele aanleg in zijn maximes op. Wanneer nu de mens zijn morele aanleg als drijfveer voor het handelen ondergeschikt maakt aan zijn natuurlijke aanleg en de drijfveren van de zintuiglijkheid, is hij in moreel opzicht kwaad. Dat radicale kwaad is dus het gevolg van de omkering die de mens in de ordening van de drijfveren aanbrengt. Hij heeft de hang om aan het volgen van zijn natuurlijke aanleg voorrang te verlenen boven de gehoorzaamheid aan de morele wet. De eigenliefde wordt dan tot voorwaarde van de moraliteit gemaakt, terwijl die verhouding precies andersom behoort te zijn.¹¹⁷ Doordat Kant meent dat deze omkering bij alle mensen voorkomt, wordt hij met een moeilijkheid geconfronteerd die ook in elke leer van de erfsonde te vinden is. Hoe is het mogelijk dat er een schuld is, die bij de aard van de mens hoort en toch aan elke mens individueel is aan te rekenen? Want als alle mensen de juiste zedelijke orde omkeren, kan dan van een individuele daad wel sprake zijn? Toch meent Kant dat zulks het geval is. Want het begrip 'daad' slaat niet alleen op het gebruik van de vrijheid waardoor handelingen worden voltrokken, maar ook op de vrijheid waarmee de hoogste maxime - al dan niet in overeenstemming met de morele wet - in de wil wordt opgenomen. En de hang tot het kwade is dan een daad in de laatste betekenis. Iedere mens begaat door het peccatum originarium een intelligibele daad, waarmee hij de morele wet afhankelijk maakt van de eigenliefde.¹¹⁸

Het behoeft weinig betoog dat daarmee de moeilijkheid niet werkelijk is opgelost. Want deze 'daad' heet aangeboren te zijn en betreft dus alle mensen. Wellicht is deze moeilijkheid onoplosbaar wanneer men zowel aan de vrijheid en dus aan de toerekeningsvatbaarheid van de mens als

¹¹⁵ Rel, AA, VI, 34-5; GW, VIII, 683.

¹¹⁶ MdS, T, AA, VI, 400; GW, VIII, 531; Rel, AA, VI, 36; GW, VIII, 684.

¹¹⁷ Rel, AA, VI, 36; GW, VIII, 684-5.

¹¹⁸ Rel, AA, VI, 31; GW, VIII, 679.

aan de radicaliteit van het kwaad recht wil doen. Op grond van de enorme hoeveelheid verschrikkelijke voorbeelden is dat laatste onbetwijfelbaar en indien men op grond van die radicaliteit meent dat de mens er niet voor verantwoordelijk kán zijn, is een morele verbetering onmogelijk en vervalt men in het fatalisme dat het met het mensengeslacht nooit beter gesteld kan en zal zijn.¹¹⁹ Die consequentie wil Kant niet voor zijn rekening nemen. Wanneer hij spreekt over het radicale kwaad, impliceert dat *niet* een totale of definitieve verdorvenheid van de mens, maar een verdorvenheid, die de wortels van de mens in diens hart aantast. Als het kwaad wel absoluut zou zijn, zou de mens diabolisch zijn¹²⁰ en diens geschiedenis "ein ewiges Einerlei".¹²¹ Daarom neemt Kant het aporetische karakter van zijn leer van het radicale kwaad voor lief. Hij is er zich van bewust uiteindelijk geen oorzaak gegeven te hebben voor het feit dat het kwaad de hoogste maxime van de mens verdorven heeft, terwijl dat nochtans diens eigen daad is.¹²² De verstoring binnen de orde van de wil, waardoor ondergeschikte drijfveren tot de hoogste worden gemaakt, blijft voor ons ondoorgrondelijk. Maar Kant weet zich daarbij in het goede gezelschap van de Schrift, die dezelfde onbegrijpelijkheid door middel van een vertelling uitdrukt. Daarin is het kwaad vanaf het begin van de wereld aanwezig, maar wordt het gelocaliseerd niet in de mens, doch in een geest van een oorspronkelijk meer verheven bestemming.¹²³ Dit verhaal maakt het kwaad niet inzichtelijk, maar heeft wel het voordeel dat de mens enkel door verleiding en niet vanuit zijn grond boosaardig is. Daardoor blijft er hoop dat de mens voor verbetering vatbaar is en kan terugkeren tot het goede, waarvan hij is afgeweken.¹²⁴

Zo neemt de vraag naar de beëindiging van de oorlog en het kwaad deze bijzonder interessante wending. De vraag naar het kwaad is een religieus en theologisch probleem van de eerste orde. Hoe is het mogelijk dat een almachtige God het lijden en het kwaad in de wereld heeft toegelaten? Deze problematiek staat, met name ook in het intellectuele klimaat rond Kant, bekend onder de naam van de theodicee. Het lijkt er dus op dat Kants politieke filosofie in verband staat met dit probleem.¹²⁵ Ik kom hierover nog uitvoerig te spreken.¹²⁶

¹¹⁹ ZeF, AA, VIII, 380, GW, XI, 243.

¹²⁰ Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 41-2.

¹²¹ TuP, AA, VIII, 308, GW, XI, 167, zie hoofdstuk 4.

¹²² Rel, AA, VI, 32 (r. 1-4); GW, VIII, 679.

¹²³ Kant geeft hier geen verwijzing. Het lijkt me niet aannemelijk dat hij hier het verhaal van de slang uit Genesis 3 becommentarieert. Wellicht heeft hij Job 1, 6 ev. (de gevallen engel) op het oog. Dat verhaal kende hij goed, zoals blijkt uit zijn opstel over de theodicee. Zie ook Vriezen, *Hoofdpijnen der Theologie*, p. 330.

¹²⁴ Rel, AA, VI, 43-4, GW, VIII, 693-4.

¹²⁵ Zo ook: Weyand, *Kants Geschichtphilosophie*, p. 57.

¹²⁶ Met name in hoofdstuk 5.5.

Het kwaad heeft Kant niet onberoerd gelaten en zal zijn aanleg tot hypochondrie¹²⁷ mogelijk nog versterkt hebben: men moet over een zekere standvastigheid beschikken en soms zijn ogen afwenden van de mens en diens ondeugden om niet aan een andere ondeugd, namelijk die van de mensenhaat, ten prooi te vallen.¹²⁸ Men mag zijn medemens niet haten - misantropie is altijd verwerpelijk, ook wanneer zij louter bestaat uit het zich onttrekken aan menselijk contact¹²⁹ -, maar soms kost het moeite om het menselijk geslacht niet met tegenzin te beschouwen. Menig filosoof heeft dan ook akelige beelden bedacht om het verblijf van de mens op aarde in zijn verachtelijkheid voor te stellen, zoals het beeld van een herberg, een gevangenis, een gekkenhuis of een riool.¹³⁰ De enig juiste maatregel van de hoogste wijsheid en gerechtigheid lijkt er bij deze boosaardigheid van de mens in te kunnen bestaan een verschrikkelijk einde te maken aan diens geslacht.¹³¹

Kant is dus geen naïeve aanhanger van het optimisme en daarom kan hij toch niet zonder een zekere welwillendheid schrijven over die vorm van misantropie, die niet voortkomt uit het genoegen dat men beleeft aan het ongeluk van de ander, maar uit de droefenis over de boosaardigheid van de mens. Een esthetische¹³² of contemplatieve¹³³ misantroop is een weldenkend mens, die er met het vorderen van de jaren van overtuigd geraakt is dat de mens wel wat welwillendheid, maar niet wat gedrag betreft zijn liefde verdient. Daaruit komt bij hem de utopische wens voort zich op een afgelegen landgoed of een onbekend eiland terug te trekken. De valsheid, ondankbaarheid, ongerechtigheid en ijdelheid van het menselijke streven, op grond waarvan de mensen zichzelf en elkaar elk mogelijk onheil aandoen, staan met de idee van wat de mens zou kunnen zijn, zozeer op gespannen voet dat de wens om de mens niet te hoeven haten voor hem groter is dan de eventuele vreugde, die hij uit de omgang met zijn medemens nog zou kunnen putten. Deze treurigheid over het kwaad dat de mensen elkaar aandoen, kan niet echt misantropie genoemd worden, maar heeft vanwege haar morele inspiratie iets verhevens.¹³⁴

De idee dat het mensengeslacht ondanks de hang tot het kwade toch vooruitgaat, moet dus op de last van het leven bevochten worden. Zou men het leven beoordelen naar de hoeveelheid geluk die het voor de mens in petto heeft, dan viel die beoordeling negatief uit. Zelfs degene die

¹²⁷ SdF, AA, VII, 104; GW, XI, 379; Zie daarover bijv. Böhme, Böhme, *Das Andere*, p. 385 ev.

¹²⁸ Rel, AA, VI, 34; GW, VIII, 682; Ook: Antrop, AA, VII, 332; GW, XII, 688.

¹²⁹ MdS,T, AA, VI, 402; GW, VIII, 533; TuP, AA, VIII, 307; GW, XI, 165.

¹³⁰ Ende, AA, VIII, 331n; GW, XI, 179-80n.

¹³¹ Ende, AA, VIII, 331; GW, XI, 179-80.

¹³² MdS,T, AA, VI, 450; GW, VIII, 586.

¹³³ Theodizee, AA, VIII, 270; GW, XI, 122.

¹³⁴ KdU, § 29, AA, V, 276; GW, X, 203-4.

in voorspoed leeft, bemerkt al snel een gevoel van verzadiging, waardoor het verlangen wakker geroepen wordt een Robinson Crusoe te zijn en naar de Zuidzee-eilanden te reizen.¹³⁵ Maar meestal gaat het de mensen slecht en gaan zij onder hun bestaan gebukt.¹³⁶ Niemand die lang genoeg geleefd heeft om over de waarde van het leven na te denken, zal de lust hebben het spel van het leven nogmaals te spelen.¹³⁷ Toch mag men zich niet van het leven beroven. Weliswaar is de zelfmoord het eigene van de mens¹³⁸, omdat noch een dier, noch het wezen, dat uit kracht van zijn eigen noodzaak bestaat, God, zichzelf vernietigt.¹³⁹ Maar toch hadden de Stoïcijnen voor wie een wijze persoonlijkheid zich in alle rust uit het leven terug kan trekken, deze kracht om de dood niet te vrezen en iets hoger te achten dan het leven zelf, moeten zien als een fundamentele reden om een boven de zintuiglijkheid verheven wezen niet te vernietigen.¹⁴⁰ Want het zou toch verschrikkelijk zijn, indien alles in de natuur - een geschonden boom, een levend lichaam, een dier - zichzelf probeert te behouden, terwijl de mens zijn vrijheid, de hoogste graad van leven, als een principe verstaat om zich van het leven te beroven.¹⁴¹ De zelfmoordenaar miskent het feit dat de Schepper de mensheid met een bepaalde bestemming in deze wereld heeft geplaatst.¹⁴²

Ook de terugkeer naar de natuurtoestand is geen alternatief voor de ondeugden van de civilisatie. Slechts wanneer de mens niet op de moraliteit gericht was, zou Rousseau gelijk hebben indien hij inderdaad aan de toestand van de wilden de voorkeur had gegeven.¹⁴³ Dán zou men als een Zuidzee-bewoner zijn talenten ongebruikt mogen laten door het leven uitsluitend te richten op ledigheid, vermaak, voortplanting, in één woord: genot.¹⁴⁴ Maar de mens beschikt over een morele aanleg. En in de natuurtoestand waar alle talenten in hun kiemen verborgen liggen, heeft de mens nauwelijks een grotere waarde dan de schapen, die hij hoedt. Wanneer de mens in die situatie zou blijven steken, dan bleef het doel waarvoor de mens geschapen is, oningevuld.¹⁴⁵

Het is dus van het grootste belang dat de denkende mens bevrijd wordt van zijn ontevredenheid met de voorzienigheid, die over de loop van de wereld beschikt. Anders zou het kwaad hem ertoe kunnen brengen alle

¹³⁵ Mutm. Anf, AA, VIII, 122; GW, XI, 101.

¹³⁶ Ende, AA, VIII, 332; GW, XI, 181; ook: KdU, § 83, AA, V, 434n; GW, X, 393n.

¹³⁷ Theodizee, AA, VIII, 259; GW, XI, 110.

¹³⁸ Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 69.

¹³⁹ Menzer, *Eine Vorlesung*, p. 189.

¹⁴⁰ MdS,T, AA, VI, 422; GW, VIII, 554-5.

¹⁴¹ Menzer, *Eine Vorlesung*, p. 189.

¹⁴² Menzer, *Eine Vorlesung*, p. 193.

¹⁴³ Idee, AA, VIII, 26; GW, XI, 44; Ook: MdS,T, AA, VI, 444-5; GW, VIII, 580.

¹⁴⁴ GMS, AA, IV, 423; GW, VII, 53.

¹⁴⁵ Idee, AA, VIII, 21; GW, XI, 38; ook: Aufkl, AA, VIII, 35; GW, XI, 53; hoofdstuk 6.5.

hoop op een betere toekomst op te geven, wat hem niet alleen moedeloos zou maken, maar hem ook de ogen zou doen sluiten voor de schuld die hij zelf voor dat kwaad draagt.¹⁴⁶ Nu zijn er gelukkig een aantal aanwijzingen, op grond waarvan de mens mag hopen op een verzoening met de loop der dingen. Zo is in de *eerste* plaats de verhouding van de oorlog tot de moraliteit minder eenduidig dan gesuggereerd wordt door het veto, dat de moreel-praktische rede erover uitspreekt.¹⁴⁷ Op grond daarvan is Kant niet ongevoelig voor de deugd van de dapperheid, die men - zoals Aristoteles al zegt - vooral in de oorlog aantreft, waar het gevaar het grootst en roemvolst is.¹⁴⁸ Een mens die niet terugdeinst, niet vreest, het gevaar niet uit de weg gaat en tegelijkertijd rustig te werk gaat, wekt niet alleen de grootste bewondering bij de wilde¹⁴⁹, maar ook bij de meest ontwikkelde mens, wanneer deze krijger tenminste deze deugd van de dapperheid weet te combineren met de vreedzame deugden van zachtmoedigheid, medelijden, morele onberispelijkheid¹⁵⁰ en een zekere zorg voor zijn eigen persoon. Daarom valt de hoogachting die men voor de staatsman koestert altijd lager uit dan voor de veldheer.¹⁵¹ Want dat de mens zich iets ten doel stelt dat hij hoger acht dan zijn leven namelijk de eer, en geen acht slaat op zijn eigenbelang, vormt een bewijs voor een zekere verhevenheid in zijn aanleg. Jammer genoeg komt de deugd van de dapperheid maar weinig voor. Uit het genoegen waarmee de meeste overwinnaars hun heldendaden van het kort en klein slaan, van het doden zonder aanzien des persoons aanprijzen, blijkt wel dat zij zich uitsluitend laten voorstaan op hun superioriteit en op de verwoesting, die zij teweeg hebben gebracht.¹⁵²

Het is juist de grenssituatie waarin de mens in de nabijheid van de dood geconfronteerd wordt met zijn eindigheid, die de enkeling in staat stelt zijn geliefde zelf te overstijgen. De meeste mensen daarentegen prefereren in hun onwetendheid het leven, zonder er echt van te genieten, boven de dood¹⁵³, zodat iedere dag te lang is, maar de korte duur van het leven een voorwerp van bittere klacht.¹⁵⁴ In zekere zin vormt ook de uitdaging van de zelfmoord zo'n grenssituatie. Niet de laffe zelfmoord, die het gevolg is van een hopeloze reeks van tegenslagen zodat men meent dat de verlen-

¹⁴⁶ Mutm. Anf, AA, VIII, 121; GW, XI, 99.

¹⁴⁷ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354; GW, VIII, 478.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1115 a (r. 32); Zie: MdS, T, AA, VI, 405; GW, VIII, 537.

¹⁴⁹ Beob, AA, II, 253; GW, II, 881.

¹⁵⁰ Antrop, AA, VII, 259; GW, XII, 591.

¹⁵¹ KdU, § 28, AA, V, 262-3; GW, X, 187.

¹⁵² Rel, AA, VI, 33n; GW, VIII, 681n.

¹⁵³ Mutm. Anf, AA, VIII, 122; GW, XI, 100.

¹⁵⁴ Antrop, AA, VII, 234; GW, XII, 555.

ging van het leven meer ellende zal betekenen dan plezier¹⁵⁵, maar de zelfmoord die van moed getuigt en van een waarde die hoger is dan het leven zelf.¹⁵⁶ Weliswaar moet die waarde de mens ervan overtuigen géén zelfmoord te plegen, maar toch kan men met een zeker respect spreken over de zelfmoord van Cato en van Roland, die door dit eergevoel werden geleid.¹⁵⁷ Daarom moet men ook niet tot elke prijs aan de dood willen ontsnappen. Kant is dus blij met elke weerlegging van de uitspraak van de Engelse parlementariër, dat ieder mens zijn prijs heeft, waarvoor hij zich weggeeft.¹⁵⁸ Sommigen blijken niet voor verleiding te zwichten. Daarvan getuigt bij voorbeeld Arthur Balmerino, die na zijn gevangennamen ten tijde van de Schotse opstand (1745-6) zeker de dood zou hebben gekozen, indien hem door het hoogste gerechtshof de keuze was gelaten tussen de doodstraf of de dwangarbeid. Wanneer hij meent voor een goede zaak gestreden te hebben, kiest de eerlijke man in zo'n situatie de dood, de schurk daarentegen de dwangarbeid. De eerste kent iets, wat hij hoger acht dan het leven, namelijk de eer, terwijl de ander een met schande overdekt leven altijd nog voor beter houdt dan helemaal niet te zijn.¹⁵⁹

De betekenis van de oorlog blijft gelukkig echter niet beperkt tot de aanleiding, die een enkeling erin kan vinden om de deugd van de dapperheid te ontwikkelen. Dan zou zijn positieve betekenis wel zeer gering zijn. Ook op grotere schaal - daarmee kom ik bij een tweede moment - heeft de oorlog zijn waarde. Die kan men achterhalen door naar China te kijken, dat geen machtige vijand hoeft te vrezen en waar derhalve elk spoor van vrijheid verdwenen is. Er bestaat naar het oordeel van Kant een relatie tussen de oorlog enerzijds en de vrijheid en de cultuur anderzijds. Voor de ontwikkeling daarvan vormt de oorlog een onontbeerlijk middel. Zonder de oorlog kunnen de economie, de bevolkingstoename en de politieke vrijheid zich niet in een voordelige toestand bevinden.¹⁶⁰ Want slechts het oorlogsgevaar matigt het despotisme en enkel met een zekere mate van vrijheid zal zich binnen de staat de nijverheid ontwikkelen, die hij als politieke macht nodig heeft. Een totalitaire staat met weinig vrijheid kan geen rijkdom tot stand brengen.¹⁶¹ Een lange vrede gaat dan ook ten koste van de mentaliteit van een volk, omdat zij eigenschappen als egoïsme, lafheid en wekelijksheid tot de dominante eigenschappen in de

¹⁵⁵ GMS, AA, IV, 422; GW, VII, 52.

¹⁵⁶ MdS, T, AA, VI, 422; GW, VIII, 554-5.

¹⁵⁷ Menzer, *Eine Vorlesung*, p. 187; Antrop, AA, VII, 259; GW, XII, 590; Zie ook: MdS, T, AA, VI, 423; GW, VIII, 556.

¹⁵⁸ Rel, AA, VI, 38-9; GW, VIII, 688.

¹⁵⁹ MdS, R, Allg. Anm. E, AA, VI, 333-4; GW, VIII, 455-6.

¹⁶⁰ Mutm. Anf, AA, VIII, 121, GW, XI, 99.

¹⁶¹ Mutm. Anf, AA, VIII, 120; GW, XI, 98.

maatschappij maakt.¹⁶² De oorlog, de gesel van het menselijk geslacht, is dus wel heel slecht, maar toch minder funest dan een algemeen despotisme.¹⁶³ Het is dan ook maar goed dat alle pogingen om aan de oorlog en het antagonisme een einde te maken door de alleenheerschappij van een staat te vestigen tevergeefs zijn geweest. De Schrift heeft volkomen gelijk de versmelting van alle volkeren als een rem op alle verdere cultuur en als een onderdompeling in een ongeneeslijk verderf voor te stellen.¹⁶⁴ Alle kunst, cultuur en maatschappelijke ordening, die de mensheid sieren, zijn de vruchten van de onmaatschappelijkheid. Want een boom die alleen staat in het veld, groeit krom en spreidt zijn takken breed uit¹⁶⁵, terwijl bomen in een woud een mooie, rechte groei hebben, omdat ze boven elkaar uit willen komen in hun streven naar lucht en zon.¹⁶⁶ Zo ook komen de capaciteiten van de mens pas door het antagonisme van de onmaatschappelijke maatschappelijkheid tot ontwikkeling: door de neiging van de mens om enerzijds een gemeenschap met anderen te vormen en om zich anderzijds van die gemeenschap te isoleren. Deze ambivalentie zorgt ervoor dat alle krachten van de mens zich ontwikkelen, dat hij zijn luiheid overwint en een status probeert te verwerven temidden van zijn medemens. Zonder het antagonisme zouden alle menselijke capaciteiten voor altijd verborgen blijven. Daarom moet de mens tevreden zijn met de onverdraagzaamheid, met de jaloerse ijdelheid en met de niet te bevredigen begeerte tot hebben en heersen.¹⁶⁷ Enkel daardoor komt de aanleg van de mens tot ontwikkeling en zal hij in staat zijn de lege plaats die de schepping voor zijn bestemming heeft opengelaten, in te vullen.¹⁶⁸ Want het belangrijkste verschil van de mens met het dier is dat bij de dieren elk exemplaar de bestemming van zijn soort bereikt, terwijl de bestemming van de mens slechts in de *soort* kan worden gerealiseerd.¹⁶⁹ Daarom is het dier met instinct uitgerust, op grond waarvan bij voorbeeld jonge zwaluwen weten dat zij hun excrementen uit het nest moeten laten vallen.¹⁷⁰ Het menselijk verstand is een vermogen dat weliswaar ver boven het instinct uitgaat, maar dat tijd voor oefening, scholing en onder-richt nodig heeft om tot inzicht te komen.¹⁷¹ Daarom moet de ene gene-

¹⁶² KdU, § 28, AA, V, 263, GW, X, 187.

¹⁶³ Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n.

¹⁶⁴ Mutm. Anf, AA, VIII, 121; GW, XI, 100. Kant heeft hier, zo lijkt me, het bijbelse verhaal van de torenbouw van Babel op het oog: Genesis 11, 1-9.

¹⁶⁵ Päd, AA, IX, 448; GW, XII, 705.

¹⁶⁶ Idee, AA, VIII, 22; GW, XI, 40.

¹⁶⁷ Idee, 4de stelling, AA, VIII, 20-2; GW, XI, 37-9.

¹⁶⁸ Idee, AA, VIII, 21; GW, XI, 38.

¹⁶⁹ Antrop, AA, VII, 324; GW, XII, 676.

¹⁷⁰ Päd, AA, IX, 441; GW, XII, 697.

¹⁷¹ Idee, AA, VIII, 19, GW, XI, 35.

ratie de andere opvoeden.¹⁷² Daarom is de mens niet op een bepaalde handelwijze vastgelegd, wat al blijkt uit de vormgeving en organisatie van zijn hand met stevige vingers en fijngevoelige vingertoppen, die voor alle mogelijke arbeid geschikt is.¹⁷³

Daarmee stuiten we bij dit *tweede* moment dat een verzoening met de gewelddadige loop der dingen mogelijk maakt, op een gegeven dat mijns inziens voor het verstaan van Kants (politieke) filosofie volstrekt centraal is en dat derhalve in het vervolg van deze studie nog uitvoerig aan de orde zal komen. En dat is de stelling dat het onterecht is om op grond van het antagonisme en de oorlog de lofprijzingen op de heerlijkheid en de wijsheid van de schepping te beperken tot de redeloze natuur.¹⁷⁴ Kant meent dat ook ten aanzien van de mens en diens geschiedenis het axioma van de *wijsheid van de natuur* geldig is.¹⁷⁵ Dit teleologische natuurbegrip, dat ook wel met het begrip 'voorzienigheid' wordt aangeduid, speelt met name in Kants politieke filosofie van de vrede een zeer centrale rol. Want de natuur garandeert volgens Kant de totstandkoming van de juridische voorwaarden voor een (internationale) rechtsorde. De stelling dat alles in de natuur ergens goed voor is¹⁷⁶, gaat dus ook op voor de oorlog. In het vervolg zal aangegeven worden hoe de natuur zelf in de vorm van de oorlog tot de vrede bijdraagt.¹⁷⁷ Vervolgens zal de vraag centraal staan of dit natuurbegrip in overeenstemming gebracht kan worden met de uitgangspunten van Kants kentheorie in KrV en KdU.¹⁷⁸ Ook zal worden aangegeven in discussie met welke auteurs Kant dit natuurbegrip als voorzienigheid ontwikkelt.¹⁷⁹ Daarom zal ik hier niet verder ingaan op deze stelling, maar - voor ik in de volgende paragraaf overga tot de introductie van het rechtsbegrip - deze aan Kants antropologie gewijde paragraaf afsluiten met een aantal voorbeelden van de wijsheid van de natuur binnen het menselijk bestaan. Zo meent Kant dat vergiften voor de mens nuttig zijn, want zij stellen het menselijk lichaam in staat de door hem zelf ontwikkelde vergiften te overwinnen. Vergiften mogen daarom in een volledig overzicht van geneesmiddelen niet ontbreken.¹⁸⁰ Volgens deze stelling is het geheel onmogelijk dat de natuur iets zonder een bepaald doel of bestemming tot stand heeft gebracht. Alles aan het dier heeft

¹⁷² Päd, AA, IX, 441; GW, XII, 697.

¹⁷³ Antrop, AA, VII, 323; GW, XII, 675.

¹⁷⁴ Idee, AA, VIII, 30; GW, XI, 49.

¹⁷⁵ Idee, AA, VIII, 19; GW, XI, 36.

¹⁷⁶ KrV, B 425.

¹⁷⁷ Zie hoofdstuk 5.4.

¹⁷⁸ Zie hoofdstuk 6.

¹⁷⁹ Zie hoofdstuk 4.3.

¹⁸⁰ KrV, A 743, B 771.

zijn nut en goede bedoeling.¹⁸¹ En niet alleen bij het dier. Want lange tijd meende men ten onrechte dat de eerste, waterachtige melk die de moeder na de geboorte van haar kind aanmaakt, voor het kind schadelijk zou zijn. Rousseau attendeerde de artsen echter op de vraag of deze melk toch niet nuttig zou kunnen zijn voor het kind, daar de natuur niets voor niets arrangeert. En inderdaad: men heeft opgemerkt dat deze melk het geschiktste is om het vuil, dat zich bij het kind bevindt en meconium genoemd wordt, los te laten komen. En dus is zij voor het kind hoogst voordelig.¹⁸²

Een ander voorbeeld voor de wijsheid van de natuur is het feit dat negers stinken.¹⁸³ Dit heeft niets te maken met een gebrek aan hygiëne, maar met het feit dat bij hen het overtollige flogiston niet uitsluitend via de longen, maar ook via de huid wordt afgebroken. En het was van de natuur zeer wijs ook hun huid een rol te laten spelen bij dit proces, aangezien de echte negers in streken wonen waar dat noodzakelijk is om te kunnen overleven. Zo is ook de indeling van de mens in rassen een zaak van doelmatigheid¹⁸⁴, hoewel - en dat blijft voorop staan - alle mensen op de gehele aarde tot een en dezelfde natuurlijke soort behoren.¹⁸⁵ Ook de strijd tussen de mensen - we zullen dat nog uitvoerig zien - heeft een positieve betekenis. De drang van de wijsgerige scholen om met elkaar oorlog te voeren moet als een weldadige ordening van de natuur worden begrepen om een lethargische luiheid in het denken te voorkomen.¹⁸⁶ En eveneens zal men in de strijd tussen de geslachten uiteindelijk de economie van de natuur moeten bewonderen¹⁸⁷, want zij liet niet zonder reden de vrouw heersen over de man. De zedigheid, welsprekendheid en aanspraak op een hoffelijke bejegening van de vrouw dwingen de man ertoe zich open te stellen voor de fijnere indrukken van de cultuur, met name voor het gemeenschapsleven en het fatsoen. Daardoor wordt het mannelijk geslacht weliswaar niet tot de moraliteit gebracht, maar wel tot wat haar kleed is, de welvoegelijkheid.¹⁸⁸ Ook al worden de deugden dan gespeeld, toch worden ze werkelijk opgewekt. Een zekere morele schijn is dus toegestaan, omdat de echte moraliteit erdoor wordt voorbereid.¹⁸⁹

Daarmee staat Kants universele bevestiging van de oorlog in een ander licht. Want ook al lijkt de menselijke geschiedenis uit gekte, ijdelheid,

¹⁸¹ KrV, A 688, B 716.

¹⁸² Päd, AA, IX, 456, GW, XII, 714

¹⁸³ Rassen, AA, II, 438, GW, XI, 22, ook Gebrauch, AA, VIII, 169-70 en noot, GW, IX, 152 en noot

¹⁸⁴ Menschenrasse, AA, VIII, 103, GW, XI, 79

¹⁸⁵ Rassen, AA, II, 429, GW, XI, 11, Antrop, AA, VII, 329; GW, XII, 684.

¹⁸⁶ Verkündigung, AA, VIII, 414, GW, VI, 406.

¹⁸⁷ Antrop, AA, VII, 310-1, GW, XII, 658

¹⁸⁸ Antrop, AA, VII, 306, GW, XII, 652

¹⁸⁹ Antrop, AA, VII, 151, GW, XII, 442-3

boosheid en vernietigingsdrift te zijn samengesteld, toch is ook daar de hand van de voorzienigheid aanwezig. Slechts op antagonistische wijze zal de menselijke natuur, wier oorspronkelijke bestemming in de vooruitgang bestaat, de weg naar de Verlichting inslaan.¹⁹⁰ De oorlog ligt dus weliswaar provisorisch in de ruwe menselijke natuur besloten, maar dit feit impliceert niet dat hij ook definitief in diens natuur aanwezig zal blijven als een van het einddoel van de mens onafscheidelijk middel.¹⁹¹ Men doet er het beste aan te veronderstellen dat de natuur in de mens naar hetzelfde doel toewerkt als waartoe de moraliteit aanzet¹⁹², want - naar een oud gezegde - de lotgevallen leiden degene die wil, maar slepen hem voort die niet wil.¹⁹³

Datgene waartoe de moraliteit verplicht, is het beëindigen van de oorlog en het totstandbrengen van juridische relaties tussen mensen onder publieke wetten.¹⁹⁴ De natuur wordt dus geacht de mensheid tot het recht te dwingen. De moraliteit speelt gezien de alom tegenwoordige oorlog bij de vooruitgang van het menselijk geslacht een betrekkelijk ondergeschikte rol. De verbetering is niet te verwachten van een groeiende morele gezindheid, maar van een vermeerdering van de legale, plichtmatige handelingen, wat ook hun aanleiding is. De mensheid zal zich gedeeltelijk uit eer, gedeeltelijk uit welbegrepen eigenbelang zedelijker, en dat betekent rechtmatiger, gaan gedragen. Daardoor wordt de moraliteit haar plaats bereid. Dit rechtsbegrip, dat een band heeft met de moraliteit, maar ook als legaliteit op aandrang van de natuur tot stand komt en aldus bij de vooruitgang van de mens een centrale rol speelt¹⁹⁵, wordt in de volgende paragraaf besproken.

2.3 Recht tussen legaliteit en moraliteit

Binnen Kants politieke filosofie is het rechtsbegrip van buitengewoon grote betekenis, omdat het de scharnierfunctie vervult tussen de antropologie die voor een groot deel uit een systematisering van de boosaardige, oorlogszuchtige natuur van de mens bestaat, en diens morele bestemming.¹⁹⁶ De vraag naar de mogelijke verbetering of vooruitgang van het mensengeslacht kan positief beantwoord worden op grond van de toename van de hoeveelheid legale, plichtmatige handelingen zonder dat die toename het

¹⁹⁰ Aufkl, AA, VIII, 39, GW, XI, 58.

¹⁹¹ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 184, GW, XI, 230n.

¹⁹² Vorarbeiten zu ZeF, AA XXIII, 192, GW, XI, 237n.

¹⁹³ ZeF, AA, VIII, 365, GW, XI, 223; TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172. Dit gezegde ontleent Kant waarschijnlijk aan Seneca, *Epistulae Morales (ad Lucilium)*, (Brief 107), no. 11, maar luidt daar. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Ook. Seneca, *Brieven aan Lucilius*, p. 420.

¹⁹⁴ MdS, R, Beschluss, AA, V, 354-5, GW, VIII, 478-9.

¹⁹⁵ SdF, AA, VII, 91, GW, XI, 365

¹⁹⁶ Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 255.

gevolg is van een vergroting van de morele aanleg van de mens.¹⁹⁷ Ook wanneer de moraliteit weinig invloed heeft, ontwikkelt de menselijke geschiedenis zich in de richting van een internationale rechtsorde.¹⁹⁸ Nu waren Leibniz en Rousseau sceptisch over de mogelijkheid zo'n orde tot stand te brengen op grond van het feit dat elk streven ernaar gefrustreerd zou worden door het ontbreken van de goede wil. Kant daarentegen meent dat deze afwezigheid geen hinderpaal is voor de wording van de rechtsorde. Zijn filosofische voorgangers hebben zijns inziens gelijk in hun mening dat de moraliteit op het grote politieke toneel enkel een marginale rol speelt, maar zij verbinden daar ten onrechte de conclusie aan dat de vrede dus wel nooit bereikt zal worden. Het is onjuist te denken dat een rechtmatige ordening enkel het gevolg kan zijn van een goede wil.

2.3.1 Legaliteit en moraliteit

Om deze stellingname van Kant te verhelderen is het nodig om diens onderscheid tussen legaliteit en moraliteit te introduceren. Zoals we reeds zagen, heeft een handeling slechts morele waarde, indien tevoren de morele wet de wil om zo en niet anders te handelen heeft bepaald. Daartoe moet de mens de morele wet tot drijfveer van zijn handelen maken, want zonder enige drijfveer kan de wil niet bepaald worden.¹⁹⁹ Nu is het mogelijk dat de bepaling van de wil in overeenstemming met de morele wet plaatsvindt, terwijl de drijfveer van het handelen toch niet in de morele wet, maar in een gevoel of een neiging gevonden moet worden. De handeling die van een dergelijke wilsbepaling het gevolg is, mag niet moreel genoemd worden, maar legaal.²⁰⁰ De mens kan weliswaar met veronachtzaming van de morele wet zijn neigingen tot de laatste bepalingsgrond van de wil maken²⁰¹, maar dat impliceert niet dat zijn handelingen ook noodzakelijk met de morele wet in strijd zijn. De mens kan op andere gronden toch in overeenstemming met de morele wet handelen. Er is dus tussen een mens van goede zeden (*bene moratus*) en een zedelijk goed mens (*moraliter bonus*) geen verschil wat overeenstemming betreft van hun handelingen met de morele wet. Het onderscheid bestaat daarin dat de handelingen van de een niet altijd en wellicht zelfs nooit die wet tot enige en hoogste drijfveer hebben, terwijl dat bij de ander altijd het geval is.²⁰² Er zijn dus *legale* handelingen mogelijk, die met de morele wet overeenkomen ondanks het feit dat de neigingen, zoals eigenbelang, de

¹⁹⁷ Deze thematiek komt uitvoerig in hoofdstuk 4.3 aan de orde.

¹⁹⁸ SdF, AA, VI, 91; GW, XI, 365.

¹⁹⁹ Rel, AA, VI, 35; GW, VIII, 683-4.

²⁰⁰ KprV, AA, V, 71; GW, VII, 191.

²⁰¹ GMS, AA, IV, 412-3; GW, VII, 41.

²⁰² Rel, AA, VI, 30; GW, VIII, 678.

wil hebben bepaald.²⁰³ Enkel de uiterlijke gedragingen en niet de innerlijke houding stemmen dan met de wet overeen. Daarmee is een simpel onderscheid tussen moreel-goede en moreel-kwade handelingen niet meer mogelijk, want de mens kan bij louter goede handelingen toch nog slecht zijn.²⁰⁴ Er is een derde klasse van handelingen mogelijk, die hun oorsprong niet vinden in een morele bepaling van de wil, maar toch met de wet in overeenstemming zijn.

Legaliteit en moraliteit verschillen dus niet wat het handelen, maar wat de oorsprong van het handelen betreft. Oftewel: het recht als het handelen in overeenstemming met positieve rechtsnormen verschilt niet van de ethiek door zijn verplichtingen, maar door de wetgeving, dat wil zeggen door het motief op grond waarvan men zich aan de wet houdt.²⁰⁵ De ethiek eist dat een legale handeling omwille van de verplichting en niet omwille van een neiging of uiterlijke dwang voltrokken wordt. Zij vormt dus een verdieping of een overstijging van de legaliteit.²⁰⁶ In de rechtsorde vindt naar Kants oordeel een gedeeltelijke verwerkelijking plaats van datgene, wat door de praktische rede als verplichtend wordt voorgesteld. Het feit dat die realisering enkel het uiterlijk gedrag betreft, doet aan het belang van het recht geen afbreuk, want door het recht komen wel degelijk goede handelingen tot stand. En in de toename van het recht kan een teken worden gezien dat het met het mensengeslacht geleidelijk beter gesteld is. Zo kan het recht dus beschouwd worden als een soort snijpunt tussen de boosaardige aard van de mens en de morele wet.²⁰⁷ Voor een heilige wil is het recht overbodig. En indien ook ten aanzien van de mens geabstraheerd zou mogen worden van alle hindernissen van de moraliteit, die het gevolg zijn van de zwakheid of de onzuiverheid van diens natuur, dan hoefde er in de wereld geen recht te bestaan. Dan zou de wereld moreel zijn: een ethische staat²⁰⁸ of een *corpus mysticum*, waarin alle redelijke wezens zonder enige dwang met elkaar in een eenheid verkeren.²⁰⁹ In een onvolmaakte wereld is het recht nodig om bepaalde morele doelstellingen te realiseren, hoewel de burgers van een politieke staat zich nog steeds in een ethische natuurtoestand bevinden en voortdurend aan de verleiding van het kwade zijn blootgesteld.²¹⁰ Toch is het einde van de politieke natuurtoestand al een hele verbetering, omdat de rechtsorde ervoor zorgt dat het de burgers zwaarder valt aan een aantal van die verleidingen van het

²⁰³ KprV, AA, V, 81; GW, VII, 203.

²⁰⁴ Rel, AA, VI, 31; GW, VIII, 678.

²⁰⁵ MdS, Einl, AA, VI, 220; GW, VIII, 325.

²⁰⁶ Höffe, *Recht und Moral*, p. 20.

²⁰⁷ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 3.

²⁰⁸ Rel, AA, VI, 98; GW, VIII, 757.

²⁰⁹ KrV, A 808, B 836.

²¹⁰ Rel, AA, VI, 95-7; GW, VIII, 754-6.

kwade toe te geven. Want door aan de motiva moralia een potestas executoria toe te voegen wordt de mens gedwongen datgene te doen, wat hij behoort te doen.²¹¹

Daarmee ligt de voortgang van deze paragraaf in belangrijke mate vast. In de eerste plaats zal de vraag naar de historische oorsprong van de rechtsorde centraal staan. Met name moet achterhaald worden of de rechtsorde de moraliteit (in de vorm van een eerste morele wetgever) veronderstelt opdat zij de oorlogszuchtigheid van de mens kan beteugelen. Gezien de aard van de mens lijkt het niet erg waarschijnlijk dat zo'n zui-vere oorsprong van het recht gevonden kan worden. Voorts moet de betekenis van het begrip 'maatschappelijk verdrag', dat binnen Kants politieke filosofie herhaaldelijk voorkomt, belicht worden. Daardoor, zo zal blijken, kan men een aantal kenmerken vinden van een rechtsorde, die in staat is op uiterlijke wijze moreel-goede handelingen af te dwingen. In een derde moment zullen Kants morele rechtsbegrip en diens idee van het mensenrecht aan de orde gesteld worden.

2.3.2 Het ontstaan van de rechtsorde

De vraag of in historische zin een goede wil ten grondslag ligt aan de rechtsorde, moet negatief beantwoord worden. Aan de oorsprong van de rechtsorde staat niet de vredelievende wil, maar de oorlog. Hij is weliswaar een groot kwaad, maar tevens de drijfveer om de natuurtoestand te verlaten ten gunste van de rechtsorde.²¹² Niet aan de wijsheid van de een of andere individuele wetgever ontspringt die orde, maar aan de natuur of de voorzienigheid die zich van de ruwe, ongemakkelijke en gewelddadige aard van de mens bedient om het door hem helemaal niet bedoelde goede van de rechtsorde tot stand te brengen.²¹³ Aangezien de mens zijn bestemming enkel in de soort kan bereiken²¹⁴, dwingt de natuur de menselijke soort tot het vinden van een oplossing voor het probleem van een rechtmatige manier van samenleven. Enkel in een staat waarin niet alleen de grootst mogelijke vrijheid en dus een voortdurend antagonisme tussen de leden ervan bestaat, maar ook de precieze en gegarandeerde grenzen van die vrijheid zijn bepaald, kunnen de capaciteiten van de mensheid tot ontwikkeling komen.²¹⁵ Het bereiken van die toestand veronderstelt niet de ethiek, maar enkel een verlicht en intelligent gebruik van de willekeur.²¹⁶ Want uitsluitend de *nood* bracht de nochtans aan hun ongebonden vrijheid verknochte mensen ertoe tot de toestand van met gegaran-

211 Erläuterungen, AA, XIX, 82 (No. 6566); cfr. Riley, *Kant's political philosophy*, p. 4.

212 Antrop, AA, VII, 330; GW, XII, 686.

213 Antrop, AA, VII, 328; GW, XII, 683.

214 Antrop, AA, VII, 324; GW, XII, 676.

215 Idee, AA, VIII, 22; GW, XI, 39.

216 Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 95.

derde grenzen van de vrijheid samenhangende dwang toe te treden. Weliswaar is de vrijheidsdrang een der heftigste impulsen van de mens en met name in zijn meest primitieve toestand kan de wilde zich geen groter ongeluk voorstellen dan aan een ander onderworpen te zijn.²¹⁷ Maar de wanorde die uit de wilde vrijheid resulteert²¹⁸, en de ellende die de mensen elkaar aandoen in de vorm van voortdurende oorlog, brengen hen ertoe die vrijheid op te geven en een eerste stap te zetten naar een samenlevingsvorm, waarin uiteindelijk het recht de rol van het geweld zal overnemen.²¹⁹ De neigingen die vóór de stichting van de politieke gemeenschap de overleving van de menselijke soort bedreigen²²⁰, hebben vervolgens binnen de omheining van de staat een positieve uitwerking, net zoals de bomen in een woud vanwege hun onderlinge concurrentie een mooie rechte groei kennen. Zo zijn alle kwaliteiten die de mensheid sieren, de vruchten van de zich noodgedwongen disciplinerende, maar onmaatschappelijke eigenschappen van de mensheid.²²¹

Het feit dat de natuur de mens ertoe dwingt zijn volledige onafhankelijkheid op te geven en met anderen samen te leven, betekent niet dat deze overgang naar de politieke gemeenschap onmiddellijk de overgang betekent naar een volledig met het recht overeenkomende situatie. Veeleer staat de eerste politieke gemeenschap nog in het teken van het geweld en vormt zij slechts een eerste stap op weg naar het recht. Het tot stand brengen van een perfecte staat is een zeer zware opgave, die door de mensheid pas laat in de geschiedenis kan worden opgelost. Want niet alleen is het probleem van het recht op het niveau van de politieke gemeenschap afhankelijk van de vraag, of ook de internationale betrekkingen op recht gebaseerd zijn, maar er moet ook een oplossing gevonden worden voor het probleem van de uitoefening van dwang binnen de staat. In de staat geeft eenieder zijn ongebonden vrijheid op ten gunste van een aan zekere grenzen gebonden vrijheid. En ofschoon men daarvan het voordeel inziet²²², is iedereen toch geneigd om zichzelf, waar mogelijk, aan de gestelde beperkingen te onttrekken. Daarom moeten de rechtsregels begeleid worden door een macht, die het algemene belang van die regels inziet en de naleving ervan eventueel afdwingt. De mens moet zich dus niet alleen aan bepaalde regels onderwerpen, maar ook aan een heerser. Aangezien iedere mens geneigd is voor zichzelf een uitzondering te maken op de regels en zijn vrijheid te misbruiken, zal het niet eenvoudig zijn iemand te

217 Antrop, AA, VII, 268; GW, XII, 603.

218 Refl. zur Anthropologie, AA, XV, 647 (r. 25).

219 KdU, § 83, AA, V, 430; GW, X, 388; TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 168; zo ook bijv. Kersting, *Wohlgearordnete Freiheit*, p. 288.

220 Antrop, AA, VII, 328; GW, XII, 683.

221 Idee, AA, VIII, 22; GW, XI, 40.

222 Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 92.

vinden, die de regels van de staat handhaaft zonder misbruik te maken van de macht, die hij heeft. Daarmee stelt zich het probleem van de rechtvaardige machthebber, die niet aan een andere dan een morele dwang onderworpen is.

In eerste instantie lijkt Kant dit probleem voor onoplosbaar te houden, aangezien het niet mogelijk is iemand te vinden, die de verleiding, waaraan het hebben van de macht hem onvermijdelijk bloot stelt, kan weerstaan. De mens is uit krom hout gemaakt en daaruit valt niets volkomen rechts te timmeren. Men mag dus slechts hopen dat de mensheid de oplossing van dit probleem steeds dichter benadert, waartoe niet alleen een juiste conceptualisering van een mogelijke grondwet en veel ervaring nodig is, maar ook de goede wil.²²³ Juist dit element van de wil lijkt de idee van de vooruitgang te frustreren.²²⁴ Want bomen worden weliswaar in elkaars nabijheid tot een mooie rechte groei gedwongen, maar als de mens inderdaad uit krom hout is gemaakt, dan zal de goede wil wel nooit een rol van betekenis spelen in de rechtsontwikkeling. Met dit beeld van het kromme hout²²⁵ plaatst Kant zich in een traditie, waarin de mens door Augustinus *curvatus* of *curvus* wordt genoemd, omdat hij zich niet richt op zijn hemelse bestemming, maar zich terugbuigt naar de lagere dingen. Luther neemt deze beeldspraak van Augustinus in versterkte mate over, omdat hij zich laat inspireren door het bijbelwoord 'Wie zijn leven liefheeft, maakt dat het verloren gaat, maar wie zijn leven haat in deze wereld, zal het bewaren ten eeuwig en leve'.²²⁶ De mens is krom, omdat hij op zichzelf gericht is.²²⁷ Daarom zal de mens nooit geneigd zijn zich aan het recht te houden tenzij hij daartoe gedwongen wordt.

Maar dit is niet het enige wat Kant over dit probleem gezegd heeft. Wellicht is hij zich ervan bewust geworden dat men zich door aan de goede wil een rol van betekenis toe te kennen de spot van de politici op de hals haalt. De hoop op een kosmopolitische ordening kan dan gemakkelijk voor de hersenschim van een overspannen geest gehouden worden.²²⁸ Weliswaar geeft Kant nergens aan hoe de oplossing voor het probleem van de rechtvaardige machtsuitoefening er precies uitziet en lijkt hij zich van geen moeilijkheid bewust, wanneer hij in zijn rechtsleer schrijft dat de heerser in de staat tegenover zijn onderdanen louter rechten heeft en geen afdwingbare plichten²²⁹, maar toch houdt hij de republikeinse staatsvorm, waar het recht zelf heerst onafhankelijk van een bijzonder per-

223 Idee, AA, VIII, 23; GW, XI, 40-1.

224 Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 56.

225 Ook: Rel, AA, VI, 100; GW, VIII, 760; Refl. zur Anthropologie, AA, XV, 644 (No. 1464).

226 Johannes 12, 25.

227 Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 99-100.

228 SdF, AA, VII, 92; GW, XI, 365-6.

229 MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 319; GW, VIII, 438; ook TuP, AA, VIII, 291; GW, XI, 146.

soon²³⁰, voor mogelijk. Hij is weliswaar moeilijk tot stand te brengen, maar toch kunnen mensen de staat zó inrichten dat hun zelfzuchtige neigingen elkaar opheffen en het resultaat in overeenstemming is met de redelijkheid. Zij dienen dan de wetgeving zo gestalte te geven, dat ieders geneigdheid om voor zichzelf heimelijk een uitzondering op de algemene regels te maken wordt geneutraliseerd. De stichting van deze staat waarin het recht en niet de persoon heerst, is niet afhankelijk van een morele wetgever, want - zo voegt Kant toe - uit het gedrag van de bestaande, nog onvolmaakt georganiseerde staten kan men afleiden dat zij de rechtsidee steeds dichter naderen, terwijl dat niet het gevolg is van een toenemende moraliteit. Men kan het omgekeerde stellen: een goede staatsinrichting komt niet voort uit een morele gezindheid, maar van een dergelijke staatsinrichting mag men de morele vorming van een volk verwachten.²³¹

Het is dus niet nodig dat een morele wetgever aan de oorsprong staat van de rechtsorde²³², opdat die haar opvoedende taak kan vervullen. Er bestaat geen tegenspraak tussen het gewelddadige ontstaan van het (voorlopige) recht en zijn morele betekenis. Weliswaar probeert Kant die oorsprong soms te verdoezelen, maar dat heeft een andere oorzaak. Indien de burgers zich ervan bewust zouden zijn dat de macht, die boven hen staat en hen dwingt, de facto op geweld gebaseerd is, bracht dat hen wellicht in de verleiding om de legitimiteit van het gezag in de staat in twijfel te trekken en revolutie te plegen. Dat zou geen verandering van de juridische verhoudingen betekenen, maar een stap terug in de 'status iustitia vacuus'²³³, waar het recht afwezig is en zijn opvoedende taak niet kan volbrengen.²³⁴ Daarom meent Kant dat een volk daarover niet dient te speculeren. Het verplichtende karakter van de wetten is niet afhankelijk van de vraag naar de historische oorsprong van de staat.²³⁵ Toch is het duidelijk dat in feite het geweld aan het begin van de politieke gemeenschap staat. Ook zonder historische documentatie mag men vanwege de aard van de ongeciviliseerde mensen veronderstellen dat zij haar met geweld tot stand hebben gebracht.²³⁶ Om een staat te stichten zijn immers de individuele wilsbeschikkingen van een groep mensen niet voldoende, maar is ook een verenigende oorzaak nodig welke geen andere kan zijn

²³⁰ MdS, R, § 52, AA, VI, 341; GW, VIII, 464.

²³¹ ZeF, AA, VIII, 365-7; GW, XI, 223-5; zie ook hoofdstuk 5.4.

²³² ZeF, AA, VIII, 371-2; GW, XI, 231.

²³³ MdS, R, § 44, AA, VI, 312; GW, VIII, 430.

²³⁴ Seebohm, Kant's theory of revolution, p. 576. Over Kants verwerping van de revolutie spreek ik in hoofdstuk 4.2 en 4.4.

²³⁵ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 318-9; GW, VIII, 437-8.

²³⁶ MdS, R, § 52, AA, VI, 339, GW, VIII, 463; ook: Vorarbeiten zum öffentlichen Recht, AA, XXIII, 351.

dan het geweld. Aan het begin van de juridische toestand staat het geweld, op wiens dwang dan later het recht wordt gefundeerd.²³⁷

Kant heeft een vermoeden, waar in de mensengeschiedenis die oorsprong van de rechtsorde te vinden moet zijn. Toen de mens nog een niet-sedentair bestaan leidde als jager, visser en herder, leefde hij in een wetteloze toestand.²³⁸ In die tijd waren er nog weinig mensen. Onderlinge twisten konden ze gemakkelijk uit de weg gaan zonder ze op te lossen. De zich langzamerhand ontwikkelende akkerbouw impliceerde echter een veel moeizamer bestaan, want hij vroeg om de investering van arbeid, arbeidsverdeling, vaste behuizing, verzekerd grondeigendom én voldoende macht om dat eigendom te verdedigen tegen de herder die de vrijheid om zijn kudden overal te laten grazen ingeperkt zag door de in cultuur gebrachte akkers. Van deze strijd vormt het bijbelse verhaal over Kaïn en Abel een getuigenis. Aldus stellen het sedentair bestaan van de mens en de akkerbouw een groot aantal eisen aan de mens, die hem als jager onbekend waren. De mensen moesten leren met elkaar in dorpen en steden samen te leven, voor elkaar te werken en elkaar te verdedigen. Maar wat wel het voornaamste is: zij moesten komen tot een vorm van wetgeving en publieke rechtvaardigheid, zodat hun onderlinge twisten niet meer aan het principe van de weerwraak werden overgelaten, wat een bedreiging zou zijn voor het broze samenlevingsverband van de eerste landbouwers. Daarom was de oprichting van een wettelijke macht, een soort regering nodig.²³⁹ Het leven van de jagers is weliswaar eenvoudig, maar staat het verste af van een geciviliseerde toestand²⁴⁰, want slechts door deze fase achter zich te laten kunnen de capaciteiten van de mens zich ontwikkelen. Het aantal mensen neemt toe en zij verspreiden zich als bijenvolkeren over de hele wereld.²⁴¹ De mens is niet bestemd om als huisvee tot een bepaalde kudde te behoren, want dan was hij weliswaar goedaardig als de schapen die hij hoedt, maar had zijn bestaan nauwelijks een grotere waarde dan dat huisvee.²⁴² Zoals de bijen tot een volk behoren, zo moet de mens lid zijn van een staat en de minst kunstmatige manier om die te stichten is die van één koningin in een korf: de monarchie.²⁴³

Kant zoekt niet als enige de historische oorsprong van de politieke gemeenschap in de overgang van de jagerscultuur naar de landbouwcultuur. Ook Locke meent dat wanneer het land door cultivering schaars geworden is, de noodzaak ontstaat om de eigendomsverhoudingen tussen de men-

²³⁷ ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 231.

²³⁸ ZeF, AA, VIII, 363; GW, XI, 221.

²³⁹ Mutm. Anf, AA, VIII, 118-9; GW, XI, 96-7.

²⁴⁰ ZeF, AA, VIII, 363-4n; GW, XI, 221n.

²⁴¹ Mutm. Anf, AA, VIII, 119; GW, XI, 97.

²⁴² Idee, AA, VIII, 21; GW, XI, 38; Aufkl, AA, VIII, 35; GW, XI, 53.

²⁴³ Antrop, AA, VII, 330; GW, XII, 685.

sen met behulp van wetgeving te regelen.²⁴⁴ En het feit dat volgens Kant met deze omslag in de geschiedenis de ongelijkheid tussen de mensen - deze rijke bron van zoveel kwaad, maar ook van het goede - ontstaat²⁴⁵, wijst op een mogelijke beïnvloeding door Rousseau. Want deze benadrukt weliswaar enkel de catastrofale gevolgen van het ontstaan van de landbouw voor de mens - het was beter geweest als niemand geluisterd had toen de eerste een stuk land voor zichzelf opeiste, en als iedereen zich gerealiseerd had dat de vruchten van de aarde van allen zijn en de aarde zelf aan niemand toebehoort²⁴⁶ -, maar hij beschouwt zeer beslist deze overgang als het moment, waarop de noodzaak van een positieve wetgeving en een politieke gemeenschap ontstond.²⁴⁷

2.3.3 Het maatschappelijk verdrag

Nu ligt het niet voor de hand dat deze eerste vorm van een door een machtsgreep ontstane politieke gemeenschap in staat is de oorlogszuchtige natuur van de mens aan banden te leggen. Deze eerste en zeer voorlopige vorm van een rechtsorde moet volgens Kant beschouwd worden als een eerste stap naar de staat, waarin het recht en niet meer de persoon heerst. Die staat beantwoordt aan het maatschappelijk verdrag. Door de vraag naar de betekenis van dat verdrag bij Kant te stellen kunnen we dus achterhalen welke rechtsorde aan het geweld een einde maakt. Nu is het in de aan Kant voorafgaande periode zeer gebruikelijk om over de staat te denken in termen van een verdrag.²⁴⁸ Het gezag van de staat dient te berusten op de instemming van de burgers, die hem door middel van een algemeen verdrag hebben ingesteld. Zo beschouwt Locke mensen als fundamenteel gelijke en vrije wezens, die enkel onder een politiek gezag geplaatst kunnen zijn indien ze daarvoor hun toestemming hebben gegeven.²⁴⁹ Ook Rousseau meent dat niemand een natuurlijk gezag heeft over zijn medemens en dat de grondslag van elk legitiem gezag daarom uitsluitend in de overeenstemming gevonden kan worden, aangezien de andere mogelijkheid om zeggenschap over een ander te hebben, macht of geweld, met recht niets te maken heeft.²⁵⁰ Kant sluit zich bij deze opvatting aan, want ook volgens hem kan de wetgevende macht enkel aan de verenigde wil van allen toekomen.²⁵¹

244 Locke, *Two Treatises* (II, § 45), p. 299.

245 Mutm. Anf, AA, VIII, 119; GW, XI, 97.

246 Rousseau, *Discours sur l'origine*, p. 164.

247 Lemaire, *Het vertoog over de ongelijkheid*, p. 140.

248 Scheltens, *Mens en mensenrechten*, p. 27 ev.

249 Locke, *Two Treatises* (II, § 95, 119), p. 330-1, 347-8.

250 Rousseau, *Contrat social*, p. 355.

251 MdS, R, § 46, AA, VI, 313; GW, VIII, 432.

Toch stelt Kant principiëler dan de andere auteurs dat de leer van het maatschappelijk verdrag geen betrekking heeft op een bepaalde historische gebeurtenis. De historische bron van de staat is immers het geweld, waarop vervolgens later het recht wordt gefundeerd.²⁵² Omdat het maatschappelijk verdrag niet als een feit beschouwd kan worden, is de gebondenheid van de onderdanen aan een bestaande wetgeving nooit afhankelijk van het historische bewijs dat een volk, in wiens rechten zij getreden zijn, ooit eens werkelijk een dergelijke daad zou hebben verricht.²⁵³ Mijn verplichting als onderdaan kan niet afhankelijk zijn van een aan die plicht voorafgaand onderzoek.²⁵⁴ Op deze wijze komt Kant tegemoet aan een aantal fundamentele objecties, die tegen de leer van het maatschappelijk verdrag kunnen worden ingebracht. In de eerste plaats is daar de met name van Hume afkomstige, historische objectie die betrekking heeft op de soms gewekte suggestie dat het maatschappelijk verdrag wel degelijk een historische gebeurtenis is. Alle bestaande regeringen zijn gefundeerd op usurpatie of verovering of op beide zonder enige pretentie van een billijke overeenstemming of een vrijwillige onderwerping van het volk.²⁵⁵ En zelfs als zo'n verdrag zou hebben plaatsgevonden, dan vormt het nog een te wankel basis voor de staat. Immers - en dat is een tweede objectie - het verdrag is feitelijk van aard en bindt dus niet alleen de contracterende partijen, maar ook hun erfgenamen slechts op *feitelijke* wijze. Locke laat er geen twijfel over bestaan dat de staat enkel door eenieder in het leven wordt geroepen met de bedoeling zo beter te zorgen voor zichzelf, zijn leven en eigendom, want geen enkel redelijk wezen kan verondersteld worden een verandering in zijn toestand aan te brengen met de bedoeling deze te verslechteren.²⁵⁶ Bij Rousseau vinden we eenzelfde perspectief. Mensen sluiten zich aaneen omdat de hindernissen, die het voortbestaan in de natuurtoestand belemmeren en hun zelfbehoud bedreigen, enkel door een bundeling van krachten overwonnen kunnen worden.²⁵⁷ Indien de staat evenwel als het gemeenschappelijke van de wilsbeschikkingen van de diverse burgers wordt begrepen én die wilsbeschikkingen op grond van overwegingen van nut tot stand komen, dan is de staat aan de willekeur overgeleverd.²⁵⁸ Het fundament van de staat valt immers weg, wanneer de individuen op een bepaald historisch moment menen dat hun belangen beter gediend zijn bij een vernietiging van de staat of wanneer de individuen een contractbreuk menen te kunnen waarnemen bij de rege-

252 ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 231.

253 TuP, AA, VIII, 297; GW, XI, 153.

254 MdS, R, Anhang, AA, VI, 371-2; GW, VIII, 497-8.

255 Hume, *Of the original contract*, p. 447.

256 Locke, *Two Treatises* (II, § 131), p. 353.

257 Rousseau, *Contrat social*, p. 360.

258 Hegel, *Grundlinien*, § 258 A.

ring. Op zich genomen doet het recht op revolutie, zoals Locke dat geformuleerd heeft²⁵⁹, misschien sympathiek aan, maar dit recht vormt ook een bewijs voor de wankelende basis, waarover de staat volgens bepaalde vormen van de leer van het maatschappelijk verdrag beschikt.

Kant maakt daarom zeer duidelijk dat hij het verdrag niet beschouwt als de (historische) *oorsprong* van de rechtsorde, maar als haar telos: "Der Contractus originarius ist nicht das Prinzip der Erklärung des Ursprungs des status civilis, sondern wie er sein soll".²⁶⁰ Het maatschappelijk verdrag is een idee van de rede, die desalniettemin haar onbetwifelbare praktische realiteit heeft²⁶¹ door als regulatieve norm richting te geven aan het politieke handelen. De staat moet door dit handelen steeds meer in overeenstemming gebracht worden met deze idee van een verdrag. Als zodanig heeft deze idee dus een wezenlijk progressieve betekenis. Dat is evenwel niet altijd even duidelijk, want Kant lijkt het maatschappelijk verdrag te reduceren tot een vrome aansporing gericht tot de soeverein.²⁶² Zijn praktische werkzaamheid bestaat erin iedere wetgever te verplichten zijn wetten zodanig te maken, dat zij uit de verenigde wil van een heel volk zouden kunnen voortkomen. Daartoe moet hij kunnen veronderstellen dat iedere burger met de door hem uitgevaardigde wet in principe kan instemmen. Indien een wet echter onmogelijk door heel het volk aanvaard zou kunnen worden²⁶³, dan is die wet niet in overeenstemming met het recht. Zo vormt deze idee van het verdrag de toetssteen voor de rechtmatigheid van iedere publieke wet.²⁶⁴

Het is echter duidelijk dat de idee van het maatschappelijk verdrag de wetgever niet dwingt de *feitelijke* instemming van zijn onderdanen te zoeken bij zijn wetgevende activiteit. Zolang in een bepaalde wet maar geen tegenstrijdigheid besloten ligt en een volk er dus mee zou kunnen instemmen, is die wet rechtmatig, hoe onaangenaam zij ook moge zijn.²⁶⁵ Kants visie op het maatschappelijk verdrag lijkt dus voor wat de verandering van de politieke orde betreft niet veel voor te stellen. Die schijn wordt nog versterkt wanneer hij stelt dat het maatschappelijk verdrag niet alleen slechts de vorst moet aanspreken, maar ook dat het volk er de wetgever nooit aan mag houden. Het volk moet gehoorzamen, ook wanneer de wetgever de idee van het maatschappelijk verdrag met voeten treedt en

²⁵⁹ Locke, *Two Treatises* (II, § 222 ev.), p. 412 ev.

²⁶⁰ Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 504 (No. 7740, zie ook No. 7737).

²⁶¹ TuP, AA, VIII, 297; GW, XI, 153.

²⁶² Zo: Schellens, Eigendom en staat bij I. Kant, p. 72.

²⁶³ Zoals een wet, die zou vastleggen dat een bepaalde klasse van onderdanen erfelijk het voorrecht heeft heersende klasse te zijn of een wet, die een bepaalde ooit verordende kerkorde als voor altijd durend zou aanbevelen. Cnf.: TuP, AA, VIII, 297, 304-5; GW, XI, 153, 162.

²⁶⁴ TuP, AA, VIII, 297; GW, XI, 153.

²⁶⁵ TuP, AA, VIII, 299; GW, XI, 155.

wetten uitvaardigt, die onmogelijk de instemming van het volk zouden kunnen krijgen: elk verzet tegen de hoogste wetgever, iedere rebellie vormt de meest strafbare misdaad in de politieke gemeenschap, omdat zij de grondslagen van die gemeenschap vernietigt.²⁶⁶ Kants interpretatie van het maatschappelijke verdrag als een richtsnoer voor de wetgever op basis van vrijwilligheid én zijn expliciete ontkenning van het recht op revolutie lijken in schril contrast te staan tot de uitspraak van Heinrich Heine, dat Kant in Duitsland een geestelijke revolutie heeft voltrokken, die analoog is aan de politieke revolutie in Frankrijk.²⁶⁷ Kant komt naar voren als een politiek reactionair denker, wiens sympathie voor die Franse Revolutie moeilijk te rijmen valt met zijn conservatieve interpretatie van het maatschappelijk verdrag.

Toch is deze interpretatie niet uit op de bestendiging, maar op de verandering van de bestaande politieke orde. De *contractus originarius* geeft aan hoe die orde behoort te zijn. Kants afwijzing van de revolutie heeft dan ook enkel te maken met diens opvatting dat de revolutie niet de geëigende weg is om de fouten die in de bestaande constitutie opgesloten liggen, te verbeteren en wordt gerelativeerd door diens enthousiaste instemming met dé revolutie van zijn tijd, de Franse.²⁶⁸ In strikte zin wordt dan ook enkel de idee van een rechtvaardige politieke orde heilig en onaantastbaar genoemd, niet een willekeurig bestaande orde.²⁶⁹ De geest van het maatschappelijk verdrag bevat de verplichting aan de wetgevende macht om de wijze van regeren steeds meer in overeenstemming te brengen met die idee. Hiertoe moet de regeringswijze voortdurend hervormd worden, totdat zij overeenstemt met die van de zuivere republiek. De oude empirische vormen van regeren, die dienden om de onderdanigheid van het volk te bewerkstelligen, zullen dan getransformeerd kunnen worden in de oorspronkelijke, rationele regeringsvorm, waarin de vrijheid het principe en de voorwaarde is van elke dwang. Pas wanneer de vrijheid tot principe van de politieke orde is gemaakt, kan er sprake zijn van 'staat' in de eigenlijke zin van het woord. Slechts de republiek, waar de wet heerst en niet de persoon, beantwoordt aan de idee van het maatschappelijk verdrag²⁷⁰ en vormt de norm, het richtsnoer voor iedere feitelijke politieke ordening.²⁷¹ Zoals dus het geweld aan de (historische) oorsprong van de rechtsorde staat, zo vormen de vrijheid en de vrede van het maatschappelijk verdrag er het doel van. De stichting van zo'n op vrijheid gebaseerde vrede is hét doel van de rechtsorde. En deze vrede is uiteraard

²⁶⁶ TuP, AA, VIII, 299, GW, XI, 156.

²⁶⁷ Heine, *Religie en filosofie in Duitsland*, p. 82, 87.

²⁶⁸ SdF, AA, VII, 85-7, GW, XI, 357-60. Ik kom hier in hoofdstuk 4 op terug

²⁶⁹ MdS, R, Anhang, AA, VI, 372, GW, VIII, 498.

²⁷⁰ MdS, R, § 52, AA, VI, 340, GW, VIII, 464.

²⁷¹ MdS, R, § 45, AA, VI, 313, GW, VIII, 431.

geen echte vrede, wanneer zij beperkt zou blijven tot de onderlinge relaties van de burgers binnen een bepaalde staat. Zij moet ook op de internationale verhoudingen tussen de staten onderling betrekking hebben, omdat er pas dan sprake is van een echte, een eeuwige vrede, het hoogste politieke goed.²⁷²

De republikeinse constitutie biedt buiten het feit dat zij beantwoordt aan de idee van het maatschappelijk verdrag, ook nog uitzicht op dit hoogste goed. In een republiek is de instemming van de burgers vereist voor de beslissing om een andere staat de oorlog te verklaren. Aangezien de burgers zich echter goed bewust zijn van het onheil dat zij met de oorlog over zichzelf afroepen (de kosten van de oorlog, het vechten, het herstel van de verwoestingen en de overblijvende schuldenlast), zullen zij zich wel vele malen bedenken voor zij zich in een zo gewaagd avontuur storten.²⁷³ De idee van het maatschappelijk verdrag is dus ook een noodzakelijke voorwaarde voor de eeuwige vrede. En indien nu al eens één volk in staat zou zijn om die republiek, die dus van nature tot de vrede geneigd is, tot stand te brengen, dan kan deze republiek het middelpunt vormen van een federatieve vereniging van staten. Andere staten kunnen zich immers zonder veel risico bij haar aansluiten²⁷⁴ en zo komen tot een vreedzame, rechtmatige regeling van hun onderlinge twistpunten.

De hoop dat een volk eens een dergelijke transformatie volbrengt, is volgens Kant niet vals. In het revolutionaire, staats Hervormende proces, dat zich in Frankrijk ontwikkelt, meent Kant trekken te kunnen herkennen, die met de idee van het maatschappelijk verdrag overeenkomen. Daarom heeft Brucker²⁷⁵ ongelijk met het belachelijk maken van de Platoonse republiek, als zou dit voorbeeld van een gedroomde volkomenheid slechts in het hoofd van een ijdele denker, maar niet in de werkelijkheid zelf, kunnen ontstaan. Men doet er beter aan deze gedachte verder te ontwikkelen dan haar als ondoenlijk terzijde te schuiven. Een constitutie met de grootst mogelijke menselijke vrijheid volgens wetten, op grond waarvan de vrijheid van ieder tezamen kan bestaan met de vrijheid van alle anderen, is een noodzakelijke idee, die men voor ogen moet houden, niet enkel bij de eerste grove ontwerpen voor een grondwet, maar bij elke wetgevende activiteit. Hoe meer wetgeving en regering met deze idee overeenstemmen, des te minder zullen nog strafmaatregelen nodig zijn. Want een steeds volkomener politieke orde correspondeert met een steeds ge-

²⁷² MdS, R, Beschluß, AA, VI, 355, GW, VIII, 479

²⁷³ ZeF, AA, VIII, 351, GW, XI, 205-6.

²⁷⁴ ZeF, AA, VIII, 356, GW, XI, 211-2

²⁷⁵ Kant doelt hier op J J Brucker (1696-1770), die in zijn 'Kurtze Frage aus der Philosophischen Historie, von Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi, mit ausführlichen Anmerkungen erläutert' (7 Teile), 1 Teil, Ulm 1731, p 681, stelde "Wann man aber alles bey dem Licht besihet, so wird man finden, dass Platonis Republique eine chimäre sey, die in seinem zu abstractionibus geneigten Kopf, und sonst nirgends hatte Platz finden können"

ringer wordende gewelddadigheid. En ook al is het mogelijk dat deze republiek nooit in haar perfectie tot stand komt, dan is het toch plicht²⁷⁶ de wijze waarop over de mensen geregeerd wordt en zij zichzelf regeren, telkens dichter te brengen bij dit maximum van volkomenheid.²⁷⁷ Het maatschappelijk verdrag heeft dus geen constitutieve betekenis. Er wordt namelijk geen bepaalde historische regeringsvorm door aangeduid, maar als idee van de rede heeft het verdrag wel een eminente en onontbeerlijke regulatieve betekenis. Want het brengt in de eindeloze veelvuldigheid van burgerlijke wetten de principes aan²⁷⁸ en richt het verstand bij zijn wetgevende activiteit op een bepaald, vast punt.²⁷⁹ Het Platoonse ideaal van de *respublica noumenon*, waarin allen die aan de wet gehoorzamen, ook tegelijk in vereniging wetgevend zijn, bestaat dus weliswaar niet in de realiteit, maar is ook geen leeg hersenspinsel. Het is de eeuwige norm voor elke burgerlijke constitutie, die aan alle staatsvormen als regulatieve idee ten grondslag ligt.²⁸⁰

2.3.4 Het recht van de mens

Daarmee komen we tenslotte bij de vraag waarom nu juist een staat die aan het verdrag beantwoordt, het doel van het recht is. Om die vraag te kunnen beantwoorden grijp ik terug naar wat in het begin van deze paragraaf werd gesteld: het recht is het teken dat het mensengeslacht geleidelijk aan verbetert, omdat het de naleving van de morele wet op het gebied van het uiterlijke handelen van de mens afdwingt. Daartoe moet de rechtsorde zo volledig mogelijk met die wet overeenstemmen. Naar Kants oordeel zal van die overeenstemming pas werkelijk sprake zijn indien de rechtsorde haar basis vindt in *het natuurlijk recht van de mens*.²⁸¹ Om te bepalen of dat het geval is, beschikt men over een duidelijk criterium: men moet weten of al degenen die binnen een staat aan de wetten dienen te gehoorzamen, ook tegelijk in verzameling bevoegd zijn tot het maken van de wetten.²⁸² Aan dit criterium voldoet volgens Kant enkel de republikeinse rechtsorde. Daarmee legt hij net als een aantal anderen een verband tussen de leer van het maatschappelijk verdrag en het recht van de mens.²⁸³ Het is mijns inziens verhelderend om eerst bij een andere klasieke auteur van het maatschappelijk verdrag te rade te gaan, alvorens te bepalen op welke wijze voor Kant het recht een moreel begrip is.

²⁷⁶ ZeF, AA, VIII, 379; GW, XI, 241-2; TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 167.

²⁷⁷ KrV, A 316-7; B 372-4.

²⁷⁸ KrV, A 301, B 358.

²⁷⁹ KrV, A 644, B 672.

²⁸⁰ SdF, AA, VII, 91; GW, XI, 364.

²⁸¹ ZeF, AA, VIII, 366 (r. 1-3); GW, XI, 223.

²⁸² SdF, AA, VII, 90-1; GW, XI, 364.

²⁸³ Scheltens, *Mens en mensenrechten*, p. 27; idem, *Fasen en facetten*, p. 35.

In de leer van het maatschappelijk verdrag wordt de staat veelal voorgesteld als een kunstmatig lichaam, dat op basis van een verdrag tussen individuen tot stand komt. Er moet dan ook een situatie, al dan niet historisch, geweest zijn, waarin de staat niet bestond. In deze zogenaamde natuurtoestand zijn de individuen op zichzelf staande autarke wezens die een aantal rechten hebben. Deze rechten hebben de individuen op een natuurlijke wijze. Ze kunnen immers niet ontleend zijn aan de een of andere menselijke wetgever en worden daarom natuurrechten genoemd. Een van de centrale rechten van de mens in de natuurtoestand is volgens Locke het recht op zelfbehoud. Iedereen mag doen wat hij nodig acht voor het behoud van hemzelf en anderen. Bovendien heeft iedereen de bevoegdheid om de misdaden en de overtredingen, die dat recht schenden, te bestraffen.²⁸⁴ De centrale vraag nu is waarom de mens die in de natuurtoestand volledig vrij en onafhankelijk is, dit rijk opgeeft en zich onderwerpt aan het gezag van een andere macht, ook al is die mede door hem tot stand gekomen. Het antwoord op die vraag luidt dat de uitoefening van zijn rechten in de natuurtoestand bijzonder ongewis is en voortdurend bloot staat aan de inbreuken door anderen. Aangezien alle mensen over dezelfde rechten beschikken, maar het tevens in hun aard ligt bevooroordeeld te zijn door eigenbelang zodat zij billijkheid en rechtvaardigheid niet strikt in acht nemen, respecteren zij elkaars rechten niet en is de uitoefening ervan onzeker. De politieke gemeenschap moet in het leven worden geroepen om de aan het individu van nature toekomende rechten te handhaven. Het grote en voornaamste doel, waartoe de mensen zich in gemeenschappen verenigen en zich onder een regering stellen, is derhalve het behoud van lichaam, vrijheid en eigendom.²⁸⁵

Deze formuleringen hebben voor de idee van de mensenrechten een enorme betekenis. Niet alleen wordt de mens als individu aan het fundament van de politieke orde geplaatst, maar bovendien wordt de macht van de staat bepaald door en beperkt tot de taken, waartoe de individuen hem in het leven hebben geroepen. De staat heeft een instrumentele betekenis. Zo moet de staat zich beperken tot de bescherming van de eigendom en mag hij zijn invloedssfeer niet uitbreiden tot de terreinen, die buiten de overeenkomst van het maatschappelijk verdrag vallen. Op grond van deze redenering verdedigt Locke het recht op godsdienst- en gewetensvrijheid. Aangezien de politieke gemeenschap door de individuen wordt gesticht ten behoeve van het verkrijgen, behouden en bevorderen van hun zogenoemde burgerlijke belangen (het leven, de vrijheid, de onschendbaarheid van het lichaam en het bezit van materiële goederen), gaat de macht van de overheid dus ook niet verder dan die belangen. De overheid

²⁸⁴ Locke, *Two Treatises*, (II, § 128), p. 352

²⁸⁵ Locke, *Two Treatises*, (II, § 123, 124), p. 350-1.

heeft geen jurisdictie over het geestelijke leven van haar onderdanen. Ten aanzien van immateriële zaken, die buiten het verdrag vallen, moet de overheid tolerant zijn. Zij moet de geestelijke vrijheden van haar onderdanen respecteren.²⁸⁶ Een analoge redenering is bij Spinoza te vinden. Voor de stichting van de staat is een centrale macht absoluut noodzakelijk. Want de mensen kunnen onmogelijk met elkaar in vrede leven, wanneer niet iedereen zou afzien van zijn natuurlijk recht uitsluitend op grond van eigen inzicht te handelen. Om de staat tot stand te brengen heeft daarom iedereen dit recht opgegeven. Maar dat laat ieders vrijheid om onbeperkt te denken en te oordelen onverlet. Omdat niemand zijn vrijheid om te denken in het verdrag hoeft op te geven, mag de staat de gedachtenvrijheid van zijn onderdanen niet inperken.²⁸⁷

Voor Kant is *deze* afleiding van het recht van de mens uit een toestand, die al dan niet reëel aan de staat vooraf zou zijn gegaan, onmogelijk. Het maatschappelijk verdrag is immers geen feitelijk gebeuren, waarin de staat bepaalde taken worden opgedragen en bepaalde beperkingen worden opgelegd. Bovendien wordt in deze voorstelling van zaken aan de natuurtoestand, aan de toestand van de mens vóór de politieke vereniging, normatieve waarde toegekend. Vooral daartegen richt zich Kants bezwaar. Want in de eerste plaats is de natuurtoestand alles behalve een ideale toestand van vrijheid en gelijkheid. Het is een toestand van geweld en onderdrukking, waaraan de norm voor de rechtsorde dus zeker niet ontleend kan worden. In de tweede plaats meent Kant dat het principieel onjuist is om aan een bepaald (historisch) feit normatieve waarde toe te kennen. Zelfs als de natuurtoestand een ideale toestand van vrijheid zou zijn, dan zouden daaraan nog geen normatieve conclusies verbonden kunnen worden. Wanneer men uitsluitend op de loop der dingen let, dan heeft het behoren geen enkele betekenis.²⁸⁸ Uit feiten volgen nu eenmaal geen normen, uit puimsteen geen water.²⁸⁹ De normatieve grondslag van de rechtsorde kan niet gevonden worden in de bepaling van de oorspronkelijke menselijke natuur, in haar drift naar voedsel, sexualiteit, rust, beweging en - in een later stadium - naar eer en ontwikkeling en ook niet in wat gebeurt of hoe gehandeld wordt. Al het geredeneer op basis van zulke feiten komt niet verder dan generalisaties op basis van inductie, die telkens weer met uitzonderingen geconfronteerd kunnen worden en die dus de *a priori* algemeenheid van de echte normativiteit missen.²⁹⁰ Met geen enkel recht kan volgens Kant de oorspronkelijke situatie van de mens of

²⁸⁶ Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 9-10, 42.

²⁸⁷ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, p. 300-2.

²⁸⁸ KrV, A 547, B 575.

²⁸⁹ KprV, AA, V, 12; GW, VII, 117.

²⁹⁰ MdS, R, Einl, AA, VI, 215-6; GW, VIII, 320-1.

van de mensheid tot algemeen voorschrift van de rechtsorde verklaard worden. De zedelijke principes van de rechtsorde kunnen niet op het specifieke van de menselijke natuur teruggaan.²⁹¹

Toch kan men spreken over het recht van de mens als het heiligste van God op deze aarde dat beheerd moet worden door de aardse regeerders. Deze kunnen daarom de goddelijke gezalfden of Gods plaatsvervaarders genoemd worden, een uitdrukking die hen niet arrogant mag maken, maar hen deemoedig moet stemmen. Zij moeten immers steeds in de vrees leven Gods oogappel op de een of andere wijze geschonden te hebben.²⁹² Hun politiek moet erop gericht zijn het recht van de mens veilig te stellen²⁹³, want dat recht is belangrijker dan orde of rust.²⁹⁴ Daarom bestaat het kwade vooral in de opzettelijke, soms zelfs wederzijdse schending van de heiligste rechten van de mens.²⁹⁵ De politiek behoort in deze rechten haar begrenzing te vinden.

Het fundament van dat mensenrecht kan niet in de een of andere voorstatelijke toestand gevonden worden, maar enkel in de morele aanleg van de mens.²⁹⁶ Niet het feit van de autarke mens vormt de norm van de rechtsorde, maar de rede, die voor het recht van de mens volstreekte eerbied opeist.²⁹⁷ Ook bij Kant is er dus sprake van een aan de mens van nature toekomend recht. Dit recht gaat evenwel niet terug op een vermeende natuurtoestand, maar op het begrip 'mensheid', dat geen resultaat is van een empirische of antropologische beschrijving, en dus geen zoologisch, maar een moreel begrip is.²⁹⁸ Het fundament van het mensenrecht kan volgens Kant enkel in de ethiek gevonden worden door van datgene wat rechtens is, het positieve recht en zijn empirische principes, te abstraheren en de bronnen ervan in de rede zelf te zoeken. Een louter empirische rechtsleer is als een mooi hoofd, waar jammer genoeg geen hersens in zitten.²⁹⁹

2.3.5 Recht en ethiek

Het lijkt evenwel geen eenvoudige opdracht om bij de ethiek te rade gaan voor de grondslag van het recht. Want hoe kan de formele ethiek van Kant een norm opleveren, die een grens stelt aan het politiek-juridisch handelen en het fundament vormt voor het positieve recht, wat impli-

²⁹¹ GMS, AA, IV, 411n; GW, VII, 38n.

²⁹² ZeF, AA, VIII, 352-3n; GW, XI, 207n; Päd, AA, IX, 490; GW, XII, 751; Rel, AA, VI, 159n; GW, VIII, 829n; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166-7.

²⁹³ ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 243-4.

²⁹⁴ Refl. zur Anthropologie, AA, XV, 612 (No. 1404).

²⁹⁵ TuP, AA, VIII, 307; GW, XI, 165.

²⁹⁶ ZeF, AA, VIII, 355; GW, XI, 210.

²⁹⁷ TuP, AA, VIII, 306; GW, XI, 164.

²⁹⁸ Zie het mooie opstel van Kolakowski: Kant en de bedreiging, p. 70, 79.

²⁹⁹ MdS, R, Einl, AA, VI, 229-30; GW, VIII, 336.

ceert dat die ethiek een minimum aan inhoud moet bevatten?³⁰⁰ Kants ethiek draait toch om de categorische imperatief, die er juist in bestaat te abstraheren van alle inhoud, van alle materiële wilsbepalingen. De hypothetische imperatieven daarentegen geven de technisch-praktische noodzakelijkheid aan van een handeling als middel tot de een of andere gewenste inhoud, maar dat zijn geen morele geboden. Want het gebod om deze of gene handeling te stellen, is afhankelijk van het feit of men dat doel tot bepalingsgrond van de wil heeft aanvaard. En dat is een contingente zaak. De categorische verplichting stelt de handeling op zichzelf, los van de relatie tot een beoogd doel, als verplicht voor.³⁰¹ Om te weten wat moreel geboden is, moet ik abstraheren van alle materiële doelen en mij de vraag stellen of de maxime, die ik aan mijn handelen ten grondslag leg, universaliseerbaar is, dat wil zeggen of mijn maxime ook ten grondslag zou kunnen liggen aan het handelen van alle redelijke wezens. Een morele verplichting kan enkel een universele verplichting zijn. Alle verplichtingen die voortvloeien uit materiële doelen, zijn enkel verplichtingen voor hen die deze doelen ook de facto gemeen hebben. Toch bestaat er, zo meent Kant, wel degelijk ook één doelstelling, waarin de grond van een categorische verplichting gevonden kan worden en op basis waarvan alle materiële doelen subjectieve of relatieve doelstellingen genoemd kunnen worden.³⁰²

Nu zou men zich - afgezien nog van de vraag naar de inhoud van dat absolute doel - de vraag kunnen stellen of het aanvaarden van zo'n niet-relatief doel zelf niet in strijd is met Kants uitgangspunt, dat alle praktische principes die een objekt als bepaling van de wil *veronderstellen*, empirisch en dus niet moreel zijn.³⁰³ Kant meent toch dat de morele wet als formele wet aan zichzelf voldoende heeft? De belangrijke 'Vorrede' van Kants geschrift over de godsdienst formuleert de oplossing van dit dilemma. Om de mens van zijn morele verplichting bewust te maken hoeft de ethiek noch op God noch op een andere drijfveer een beroep te doen dan op de wet, die de zuivere *vorm* van de algemene wetmatigheid van de maximes bepaalt als de hoogste, onvoorwaardelijke voorwaarde van alle doelstellingen. De ethiek doet geen beroep op een materiële grond om de wil te bepalen, maar stelt enkel een uitdrukkelijke formele eis aan de maximes van de wil. Om te weten wat moreel verplicht is, moet men zien of de vorm van de maxime universeel is. Het is evenwel belangrijk te noteren dat Kant uitdrukkelijk stelt dat er geen sprake kan zijn van een morele verplichting waar een object of een doel aan de wilsbepaling *vooraf* gaat.

³⁰⁰ Deze vraag staat centraal in Hegels kritiek op de ethiek van Kant, zie hoofdstuk 1.

³⁰¹ GMS, AA, IV, 414; GW, VII, 43.

³⁰² GMS, AA, IV, 427-8; GW, VII, 59.

³⁰³ KprV, AA, V, 21; GW, VII, 127.

Dat sluit niet uit dat het wezen van de morele verplichting op een andere wijze met de voorstelling van een doel verbonden is. De ethiek ontleent haar verplichtend karakter dan niet aan een doel, maar is wel degelijk met een doel verbonden, niet als de oorzaak, maar als het *gevolg* ervan. Want *geen enkele* bepaling van de wil van de mens kan bestaan zonder de een of andere betrekking op een doel, daar geen enkele wilsbepaling zonder effect is. Dat effect vormt in het geval van een morele wilsbepaling niet de reden voor die bepaling, maar moet als het gevolg van zo'n bepaling wél in ogenschouw genomen worden. Het verschil tussen een morele en een niet-morele bepaling van de wil is dus *niet identiek* met de tegenstelling tussen een formele of een materiële bepaling van de wil. Het verschil heeft ook betrekking op het doel, dat in het eerste geval uit de bepaling van de wil voortvloeit en in het andere geval eraan voorafgaat. Uit de ethiek resulteert wel degelijk een doel.³⁰⁴

Hoewel het dus op zich genomen voldoende is, wanneer de mensen zich om hun plicht in de formele zin van het woord bekommeren, behoort de betrokkenheid op het gevolg tot de aard van de handeling.³⁰⁵ Bij het handelen vormt het doel het voorwerp van de wil, die er op grond van de voorstelling van dat doel toe wordt gebracht de zijns inziens noodzakelijke handelingen te verrichten om dat doel te bereiken. Iedere handeling moet een soortgelijke structuur hebben, omdat er anders geen sprake meer is van een handeling, maar van de werking van de causaal getermineerde natuur. Indien morele handelingen mogelijk zijn, dan moet er ook een doel zijn, al is dat van een andere aard dan een doel dat de mens zich op grond van zijn behoefte structuur stelt. De mens behoort zich dit doel te stellen, omdat het zelf plicht is. Wanneer zo'n aan de categorische imperatief beantwoordend doel niet zou bestaan, dan zou die imperatief onmogelijk zijn, omdat geen enkele handeling, ook geen handeling op basis van een universaliseerbare maxime, zonder doel kan zijn.³⁰⁶ In dit doel dat slechts enkelvoudig kan zijn³⁰⁷, kan de norm van de rechtsorde gevonden worden. De categorische imperatief is dus een objectief principe van de wil, dat gemaakt wordt op grond van de voorstelling van wat noodzakelijkerwijs doel is voor iedereen, omdat het doel op zichzelf is.³⁰⁸

Het spreekt vanzelf dat de inhoudelijke bepaling van dit doel op zich nauw samenhangt met de formele eis van de universaliseerbaarheid. Indien immers de morele wet gebiedt slechts op grond van die maximes te

304 Rel, AA, VI, 3-5; GW, VIII, 649-51: in die zin is Kants ethiek dus niet louter formeel.

305 Rel, AA, VI, 7n; GW, VIII, 654n.

306 MdS, T, AA, VI, 385; GW, VIII, 514-5; TuP, AA, VIII, 279n; GW, XI, 132n.

307 KrV, A 840, B 868.

308 GMS, AA, IV, 428-9; GW, VII, 61.

handelen die ook voor alle andere redelijke wezens kunnen gelden, vormt de mogelijke instemming van die redelijke wezens de voorwaarde, waaraan maximes moeten voldoen om moreel te zijn. De aanvaardbaarheid ervan is dus afhankelijk van de voorwaarde of de redelijkheid van de andere redewezens en van de eigen wil wordt gerespecteerd, zodat de redelijkheid nooit enkel gebruikt wordt als middel voor de behoeftenbevrediging.³⁰⁹ Het is dan ook de redelijke natuur zelf, die bestaat als doel op zich.³¹⁰ Voor de kwalificatie van doel op zich komen dus niet de objecten van de neigingen, de neigingen zelf of de redeloze natuur³¹¹ in aanmerking, maar enkel het redelijke subject van alle mogelijke doelen, omdat het de mogelijkheid in zich draagt subject van een onvoorwaardelijk goede wil te zijn.³¹²

Daarom zegt Kant plechtstatig: de mens en in het algemeen ieder redelijk wezen bestaat als doel op zich en niet enkel als middel voor willekeurig gebruik door deze of gene wil. De mens behoort in al zijn handelingen, of ze nu op hem zelf of op andere redelijke wezens betrekking hebben, steeds ook als doel beschouwd te worden.³¹³ De oorspronkelijk morele aanleg van de mens geeft hem een waarde, die op oneindige wijze uitgaat boven alle andere dingen, ja zelfs boven hem zelf als deel van de zintuiglijke wereld. Deze waarde verbindt hem met een orde van dingen die slechts door de rede gedacht kan worden.³¹⁴ In de ethiek verschijnt de mens als een persoon³¹⁵, als een voorwerp van achting. Hij is namelijk principieel vrij en onafhankelijk van het mechanisme van de causaal-gedetermineerde natuur en in staat zichzelf te bepalen in overeenstemming met morele, dat wil zeggen redelijke wetten, die tevens zijn eigen wetten zijn. In heel de schepping kan alles als middel gebruikt worden. Enkel de mens is een doel op zichzelf, op grond van de autonomie van zijn vrijheid.³¹⁶ Als zodanig moet hij gerespecteerd worden. De essentie van de morele wetgeving bestaat dus niet uitsluitend in de vorm van de algemeenheid, maar ook in de materie van dit doel. De formele eis die de morele wet aan de maximes stelt, kan vertaald worden in de eis, dat het redelijk wezen als doel op zich de beperkende voorwaarde is voor alle relatieve en willekeurige doelstellingen. Deze verschillende formuleringen duiden niet op een meerzinnigheid van de morele wet zelf, maar verwijzen naar

³⁰⁹ Paton, *The Categorical Imperative*, p. 178.

³¹⁰ GMS, AA, IV, 429; GW, VII, 60-1.

³¹¹ GMS, AA, IV, 428; GW, VII, 60.

³¹² GMS, AA, IV, 437; GW, VII, 71; zie ook hoofdstuk 6.5.

³¹³ GMS, AA, IV, 428; GW, VII, 59-60.

³¹⁴ KprV, AA, V, 86-7; GW, VII, 209-10.

³¹⁵ GMS, AA, IV, 428; GW, VII, 60.

³¹⁶ KprV, AA, V, 87; GW, VII, 210.

elkaar. Zij beogen slechts die wet meer aanschouwelijk te maken en nader bij het gevoel te brengen.³¹⁷

Het fundament van het mensenrecht wordt in dit doel op zich, dat de mens is, gevonden, niet in de natuurtoestand. De mens is het doel dat de limiet stelt aan het nastreven van alle relatieve doeleinden.³¹⁸ Want het is niet vanzelfsprekend dat die limiet gerespecteerd wordt. De ene mens is geneigd de ander enkel als middel te gebruiken en het recht van de mens te schenden door bijvoorbeeld de vrijheid of het eigendom van de ander niet te respecteren.³¹⁹ Kant deelt daarom de opvatting van de andere theoretici van het maatschappelijk verdrag dat het oorspronkelijke recht van de mens zonder het positieve recht niet gehandhaafd kan worden. Het recht dient namelijk met twee fundamentele gegevenheden rekening te houden. Enerzijds met het feit dat de mens als eindig praktisch redewezen ook altijd in een sociaal perspectief staat, en anderzijds met het feit dat hij zijn wil niet noodzakelijk laat bepalen door de morele wet.³²⁰ In hun uiterlijke handelingen beïnvloeden de mensen elkaar vaak op een manier die niet overeenstemt met de opdracht van de morele wet om de ander steeds ook als doel op zich te behandelen. Het recht is de institutie, die met uiterlijke middelen aan deze schendingen een halt toeroept en dat respect in het menselijke gedrag afdwingt. De volledige realisering van dat doel van het recht is enkel mogelijk in de staatsinrichting, die het recht van de mens tot uitgangspunt neemt en dus aan de idee van het maatschappelijk verdrag beantwoordt: de republiek. Het politieke handelen moet erop gericht zijn die republiek dichterbij te brengen en het recht te institutionaliseren, zodat de waarde van de mens als doel op zich tot hoogste inperken-de voorwaarde van de vrijheid van ieders handelen gemaakt wordt. Enkel dan wordt de mens als doel op zich, als vrij en onafhankelijk wezen, gerespecteerd. Deze principiële onafhankelijkheid van iedere mens van de dwang van de wil van de ander, deze vrijheid, is dan ook het enige, oorspronkelijk aangeboren recht dat aan ieder mens uit kracht van zijn menszijn toekomt. Het positieve recht moet deze vrijheid veilig stellen en de fundamentele gelijkheid, op grond waarvan de een de ander niet tot meer kan verplichten dan de ander de een, garanderen.³²¹ Het algemene criterium, waaraan recht en onrecht onderscheiden kunnen worden, Kants rechtsidee, volgt daaruit: Recht is de verhinderende van ieders vrijheid om die (relatieve) doelstellingen te stellen en te realiseren, die in strijd zijn met de mens als doel op zich. De vrijheid van allen moet dus

³¹⁷ GMS, AA, IV, 436; GW, VII, 69.

³¹⁸ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 49.

³¹⁹ GMS, AA, IV, 430; GW, VII, 62.

³²⁰ Höffe, *Recht und Moral*, p. 24.

³²¹ MdS, R, Einl, AA, VI, 237; GW, VIII, 345.

worden ingeperkt tot een niveau, waarop de vrijheid van de een met de vrijheid van de ander tezamen kan bestaan volgens een algemene wet.³²² Een rechtmatige handeling laat dus de vrijheid van de ander onaangetast. Dat impliceert nog niet dat deze handeling ook moreel zou zijn. De prejudiciële norm voor het recht mag dan in de morele notie van de mens als doel op zich liggen, maar recht valt niet met ethiek samen. Het recht eist enkel dat ik in mijn uiterlijk gedrag de vrijheid van de ander respecteer, ook al is diens vrijheid mij volstrekt onverschillig en zou ik er met het oog op het realiseren van mijn particuliere doelstellingen graag afbreuk aan doen.³²³ Als iedereen van nature over een goede wil zou beschikken en de ander als doel zou beschouwen, verkeerden de mensen in een ethische gemeenschap en was de politiek-juridische sfeer overbodig.

Zo speelt het recht zich af tussen de morele bestemming van de mens en diens hang om aan die bestemming ontrouw te zijn. Het recht zorgt ervoor dat tenminste op het niveau van het uiterlijke gedrag de morele eis om de ander steeds ook als doel op zich te beschouwen wordt gerespecteerd. Naar zijn wezen is het recht de inperking van de absolute, willekeurige handelingsvrijheid ten gunste van een algemene vrijheid. Het recht zal er pas werkelijk in slagen die algemene vrijheid te garanderen, indien de politieke orde, waarbinnen het uitgeoefend wordt, het recht van de mens als haar beginsel heeft aanvaard. Enkel een rechtsorde die aan het maatschappelijk verdrag beantwoordt, maakt dus definitief een einde aan het oorlogszuchtige handelen van de mens. Zo vormt de republiek de eerste voorwaarde voor een vreedzame verhouding tussen de mensen. En indien aan die voorwaarde zal worden voldaan, kunnen ook de verhoudingen tussen de staten in rechtsverhoudingen worden getransformeerd. Want de verwerkelijking van de rechtsidee is enkel in een kosmopolitische ordening mogelijk, waarbinnen ook aan de absolute handelingsvrijheid van de staten een einde wordt gemaakt ten gunste van een algemene vrijheid. Aan deze voorwaarden voor de vrede, het hoogste politieke goed, zal het volgende hoofdstuk gewijd zijn.

³²² Rel, AA, VI, 98; GW, VIII, 757; ook: MdS, R, Einl, AA, VI, 230; GW, VIII, 337; TuP, AA, VIII, 289-90; GW, XI, 144.

³²³ MdS, R, Einl, AA, VI, 231; GW, VIII, 338.

De belangrijkste politieke gebeurtenis die onmiddellijk aan het verschijnen van ZeF voorafging, was het vredesverdrag van Basel tussen het koninkrijk Pruisen en het revolutionaire Frankrijk, dat met dat verdrag en de erin vervatte toekenning van de linker Rijnsoever een eerste volkenrechtelijke erkenning vond. Kants sympathie in deze strijd lag, zoals we nog uitvoerig zullen zien¹, eerder bij de Fransen dan bij zijn eigen koning Frederik Willem II die, sinds hij in 1786 opvolger geworden was van de door Kant vanwege zijn bijdrage aan de Verlichting bewonderde Frederik (II) de Grote², een rigoureuze einde maakte aan het wat persvrijheid betreft liberale klimaat van zijn voorganger.

Waarschijnlijk naar aanleiding van deze vrede, maar zeker ook omdat het probleem van de vrede tot de sfeer van het recht behoort, neemt dit traktaat de vorm aan van een algemeen vredesverdrag met preliminaire en definitieve artikelen, met bijlagen en een uit twee delen bestaande appendix.³ In dit hoofdstuk komen de genoemde artikelen, de voorwaarden voor de vrede, aan de orde. In hoofdstuk 5 zullen de overige gedeelten van ZeF die de vraag naar de historische wording van de vrede betreffen, behandeld worden. In het tussenliggende hoofdstuk 4 zal de revolutie centraal staan: zowel de afwijzing van het juridische recht op revolutie als Kants instemming met de Franse Revolutie.

3.1 De preliminaire artikelen

Het tot stand brengen van een algemene vrede tussen de volkeren wordt door Kant voorgesteld als het resultaat van een verdrag dat uit een aantal negatieve en een aantal positieve bepalingen bestaat. In de preliminaire artikelen⁴ noemt Kant de zijns inziens noodzakelijke verbodsbepalingen,

¹ Zie hoofdstuk 4.3.

² Aufkl, AA, VIII, 40, GW, XI, 60, zie ook hoofdstuk 5 3.2.

³ De inhoudsopgave van ZeF ziet er als volgt uit.

Naar de eeuwige vrede. Een filosofisch ontwerp.

Naar de eeuwige vrede. (voorwoord)

Eerste hoofdstuk, dat de preliminaire artikelen voor de eeuwige vrede onder staten bevat.

Tweede hoofdstuk, dat de definitieve artikelen voor de eeuwige vrede onder staten bevat.

Eerste bijlage. Over de garantie van de eeuwige vrede.

Tweede bijlage. Geheim artikel voor de eeuwige vrede.

Appendix

I Over de onenigheid tussen de moraal en de politiek met betrekking tot de eeuwige vrede.

II. Van de eensgezindheid van de politiek met de moraal volgens het transcendente begrip van het publieke recht.

⁴ ZeF, AA, VIII, 343-348, GW, XI, 196-202.

waaraan de staten zich moeten houden om een einde te maken aan de voortdurende mogelijkheid van oorlog. Slechts op basis van deze negatieve middelen⁵ die vooral de oplossing van praktische en concrete problemen betreffen, kunnen de definitieve, meer algemene en positieve voorwaarden geformuleerd worden, die voor de verwerkelijking van de vrede zelf nodig zijn.⁶ Deze preliminaire artikelen zijn dus niet minder geldig dan de zogenaamde definitieve artikelen, maar vormen een toepassing van Kants rechtsbegrip op de situatie waarin van vrede nog helemaal geen sprake is.

Het *eerste* preliminaire artikel stelt dat door een vredesverdrag pas werkelijk een einde aan de oorlog wordt gemaakt, indien de deelnemende partijen ook afzien van geheime voorbehouden, die als reden voor een toekomstige oorlog kunnen gelden. Een duurzame vrede kan slechts uit een werkelijke wil tot vrede geboren worden, want anders is er sprake van een wapenstilstand. Bovendien is het sluiten van een vrede met de geheime bedoeling de wapens eventueel later weer op te nemen in strijd met het transcendente beginsel van het recht. Want dat luidt: alle op het recht van andere mensen betrokken handelingen zijn onrecht, wanneer hun maxime zich niet met de publiciteit verdraagt.⁷ Dit artikel betekent niet dat de territoriale status quo van het moment van het sluiten van een verdrag samen met de vrede vereeuwigd moet worden, maar dat een verandering van een bepaalde internationale constellatie niet meer door middel van oorlog, doch uitsluitend op grond van redelijkheid en internationale arbitrage behoort te geschieden.

Volgens het *tweede* artikel mag geen enkele onafhankelijke staat door een andere staat op basis van erfenis, ruil, koop of schenking worden ingelijfd. Dit artikel, dat mogelijkerwijs aan het vierde fundamentele artikel van de Abbé van St. Pierre beantwoordt⁸, geeft Kants overtuiging weer dat een staat geen bezit is van vorsten of machthebbers, maar de vereniging van een bepaalde hoeveelheid mensen onder juridische wetten.⁹ Door de ene staat met behulp van oculering bij de andere staat in te lijven behandelt men hem ten onrechte als een zaak en gaat men in tegen zijn wezenlijke betekenis van moreel persoon, die het resultaat behoort te zijn van het oorspronkelijk verdrag¹⁰ en die dus aan geen andere dan aan zichzelf opgelegde wetten moet gehoorzamen.¹¹

5 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 155.

6 Geismann, Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, p. 369

7 ZeF, AA, VIII, 381; GW, XI, 245; zie ook hoofdstuk 5.3.2.

8 Toyama, *Kants praktische Philosophie*, p. 77; Riley, *Kant's political philosophy*, p. 128.

9 MdS, R, § 45, AA, VI, 313; GW, VIII, 431.

10 ZeF, AA, VIII, 344; GW, XI, 197.

11 MdS, R, Einl, AA, VI, 233; GW, VIII, 329-30.

Het *derde* artikel veroordeelt staande legers, beroepslegers, niet alleen omdat zij een voortdurende bedreiging vormen voor de andere staten, maar ook omdat bewapening de bewapeningswedloop met zich meebrengt. De kosten daarvan kunnen ten tijde van vrede zo hoog worden dat aan een korte oorlog de voorkeur wordt gegeven. Zo vormen beroepslegers zelf de oorzaak van de oorlog. Daar komt nog bij dat het tegen de morele waardigheid van de mens ingaat in dienst genomen te worden om te doden of om gedood te worden. Geheel anders is het gesteld met de vrijwillige oefening van staatsburgers in het gebruik van de wapens om daardoor zichzelf en het vaderland tegen aanvallen van buitenaf te beveiligen. Een leger van vrijwilligers kan wel met de idee van het oorspronkelijk verdrag in overeenstemming gedacht worden. Want enkel wanneer de staatsburger zijn instemming heeft gegeven aan de oorlog, kan de staat over hem beschikken ten behoeve van dergelijke gevaarlijke ondernemingen.¹² Wellicht treffen we met deze bepaling een eerste, impliciete verwijzing naar de Franse revolutie aan. Want in 1792 kwamen bij de slag van Valmy boeren en arbeiders onder de wapenen om hun vaderland, het revolutionaire Frankrijk, tegen Pruisen te verdedigen. Daarmee werd voor het eerst gebroken met het gebruik dat naties hun oorlogen door middel van huurlegers met elkaar uitvochten.

In het *vierde* artikel wordt het maken van staatsschulden die niet ten dienste staan van de economie van het land, veroordeeld. Het kredietsysteem is weliswaar een vernuftige uitvinding van het handeldrijvende volk bij uitstek: de Engelsen, maar kan een gevaarlijk kapitaal doen ontstaan ten behoeve van het voeren van oorlog.¹³ In een redenering die ons aan Keynes doet denken, legt Kant uit dat dit systeem zo gevaarlijk is, omdat de nadelen van een grote staatsschuld voor een toekomstig te voeren oorlog niet onmiddellijk zichtbaar worden. De toename van de geldvoorraad in de maatschappij brengt immers investeringen en dus grotere belastingopbrengsten met zich mee, zodat het betalen van de rente op de schuld op de korte termijn geen probleem vormt.¹⁴ Wanneer de oorlog dan toch gevoerd wordt, wat op grond van de materiële mogelijkheden én de geneigdheid van de machthebbers daartoe¹⁵ zeer waarschijnlijk is, gaat niet alleen de oorlogvoerende staat bankroet, maar worden ook de andere staten, die hun schulden niet terugbetaald zien, in de schade betrokken. Daarom hebben de staten het recht zich door middel van een bondgenootschap te verdedigen tegen de aanmatigen van een van hen.¹⁶

¹² MdS, R, § 55, AA, VI, 345; GW, VIII, 469.

¹³ ZeF, AA, VIII, 345; GW, XI, 198; TuP, AA, VIII, 311; GW, XI, 170; Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 47.

¹⁴ Williams, *Kant's political philosophy*, p. 252.

¹⁵ ZeF, AA, VIII, 345; GW, XI, 199; MdS, R, § 55, AA, VI, 345; GW, VIII, 469; KdU, § 83, AA, V, 433; GW, X, 391.

¹⁶ Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 47.

Het *viijde* artikel: "Geen staat mag zich op gewelddadige wijze mengen in de constitutie en regering van een andere staat", wordt nog steeds als volstrekt centraal voor een internationale rechtsorde beschouwd. Het verbod op interventie in de binnenlandse aangelegenheden van een andere staat is dan ook als artikel 6 opgenomen in de Slotakte van Helsinki.¹⁷ Wellicht heeft Kant zich bij de opstelling van dit preliminaire artikel laten inspireren door het tweede artikel van het vredesvoorstel van de Abbé, ofschoon de Abbé verdergaande consequenties verbindt aan dat artikel. Want de statenbond die Kant voor ogen staat, moet zich onthouden van interventie in de interne onenigheden van een van zijn lidstaten¹⁸, terwijl de Abbé van de Europese gemeenschap een actieve steun verlangt bij het in het zadel houden van de heerser van het moment, van de vorsten in een monarchie en van de magistraten in een republiek. De Abbé laat zich niet uit over de regeringsvorm van de leden van de statenbond, terwijl het eerste definitieve artikel van Kants voorstel de republikeinse staatsvorm als een noodzakelijke positieve voorwaarde voor de vrede presenteert. Kants preliminaire artikel verbiedt slechts een gewelddadig ingrijpen, niet de openlijk geuite kritiek van de ene staat of van zijn burgers op een andere staat, wanneer die niet bereid zou zijn zich van zijn despotische constitutie te ontdoen en zich in de richting van een republiek te ontwikkelen. Dit artikel vormt dus geen beperking van de vrijheid van de pen¹⁹, maar bepaalt dat het niet de taak is van andere staten om aan de eventuele binnenlandse wetteloosheid van één van hen een einde te maken. Enkel de burgers hebben het recht, ja zelfs de plicht tot ongehoorzaamheid aan bevelen van de staat, die strijdig zijn met het recht van de mens.²⁰ Want het is weliswaar een categorische imperatief de overheid te gehoorzamen, maar toch niet in datgene, wat strijdig is met de moraliteit.²¹

Het *laatste* preliminaire artikel verbiedt de staten om zich tijdens de oorlog van middelen - zoals sluipmoord, het verbreken van beloftes gedaan bij een capitulatie, het aanstichten van hoogverraad etc. - te bedienen die het wederzijdse vertrouwen in de toekomstige vrede onmogelijk maken.²² Enkel dát gebruik van geweld in de oorlog is toegestaan dat met het behoud van het menselijk geslacht tezamen kan bestaan.²³ Indien de oorlogvoerende partijen niet een grens stelden aan de in te zetten middelen en niet een minimum aan vertrouwen in elkaar behielden, zou de moge-

¹⁷ Heideimeyer, *Die Menschenrechte*, p. 317.

¹⁸ Ook: MdS, R, § 54, AA, VI, 344; GW, VIII, 467.

¹⁹ TuP, AA, VIII, 304; GW, XI, 161; zie ook: Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 177 ev.

²⁰ Geismann, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*, p. 372; Henrich, *Kant über die Revolution*, p. 362.

²¹ MdS, R, Anhang, AA, VI, 371; GW, VIII, 497; ook: KprV, AA, V, 155-6; GW, VII, 192-3; Rel, AA, VI, 99n; GW, VIII, 758n; op dit probleem kom ik in hoofdstuk 4.4 uitvoerig terug.

²² Ook: MdS, R, § 57, AA, VI, 347; GW, VIII, 471.

²³ Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 600 (No. 8067).

lijkheid vernietigd worden de natuurtoestand tussen de staten te ver-
ruilen voor een rechtsorde.²⁴ Erger nog: het gebruik van zulke perfide
middelen zal uiteindelijk ook de rechtsorde bedreigen van de staat die ze
inzet. Want de lieden die deze taken in naam van de staat uitvoeren, wor-
den daardoor zelf gecorrumpeerd en ongeschikt voor het staatsburger-
schap.²⁵ Zij zullen geneigd zijn deze praktijken ook na de oorlog voort te
zetten, maar dan gericht tegen hun medeburgers.²⁶

Zolang de oorlog de enige manier is, waarop een staat zijn geschillen
met andere staten uitvecht, en er geen juridische manier tot stand geko-
men is om ze vreedzaam op te lossen, mag de oorlog tussen onafhanke-
lijke staten bovendien nooit een bestraffingsoorlog zijn, omdat er tussen
de staten geen verhouding van hoger tot lager bestaat. Evenmin mag de
oorlog gevoerd worden om een ander volk te verdelgen of te onderdruk-
ken. Niet alleen omdat het begrip 'volkenrecht' een door de principes van
de externe vrijheid gereguleerd antagonisme tussen de staten inhoudt²⁷,
maar ook omdat het voeren van zulke oorlogen strijdig is met elk recht,
zodat vrede enkel nog maar denkbaar is op het grote kerkhof van het
mensengeslacht.²⁸ Tijdens het voeren van de oorlog moet dus al rekening
worden gehouden worden met de vrede, die er een einde aan moet ma-
ken. Zij mag niet de voortzetting van de oorlog zijn met andere middelen.
Ná de oorlog heeft de overwinnaar niet het recht alle mogelijke voordelen
te behalen op grond van zijn machtspositie. De overwinnaar heeft de
plicht de autonomie van de andere staat te respecteren. Wanneer een
overwinnende staat het recht zou hebben een ander volkenrechtelijk sub-
ject te vernietigen, dan was de mogelijkheid van een rechtsgemeenschap
onder de volkeren uitgesloten. Daarom mag een staat die een dergelijke
maxime verraadt, op grond waarvan een vredestoestand tussen de staten
onmogelijk en de natuurtoestand vereeuwigd zou worden, door de andere
staten gedwongen worden een constitutie aan te nemen, wier natuur on-
gunstig is voor oorlogszuchtige neigingen.²⁹ Dit is niet in strijd met het
vijfde preliminaire artikel, omdat hier sprake is van internationale arbi-
trage, waarvan de uitvoering door de andere staten gezamenlijk op ge-
weldloze wijze kan worden afgedwongen.

Deze artikelen zijn vandaag de dag nog niet verouderd en moeten vol-
gens Jaspers in onze tijd van de eeuwige, slechts door wapenstilstanden
onderbroken oorlog tot gelding gebracht worden, opdat de tijd van de vre-

²⁴ MdS, R, § 57, AA, VI, 347; GW, VIII, 470.

²⁵ MdS, R, § 57, AA, VI, 347 (r. 25-6); GW, VIII, 471.

²⁶ ZeF, AA, VIII, 347; GW, XI, 200.

²⁷ MdS, R, § 57, AA, VI, 347; GW, VIII, 471.

²⁸ ZeF, AA, VIII, 347; GW, XI, 200.

²⁹ MdS, R, § 60, AA, VI, 349; GW, VIII, 473.

de aan kan breken.³⁰ Ofschoon het alle zes onvoorwaardelijke negatieve voorwaarden voor de eeuwige vrede zijn, bestaat er toch een verschil tussen die preliminaire artikelen. De voorlopige erkenning van de politieke status quo volgens het eerste, het afzien van gewelddadige inmenging in de binnenlandse aangelegenheden van een andere staat volgens het vijfde en het verbod op middelen die een toekomstige vrede onmogelijk maken volgens het zesde artikel zijn bepalingen die onmiddellijk en onafhankelijk van omstandigheden dienen te gelden (het zijn 'leges strictae'), omdat een geleidelijke navolging ervan niet mogelijk is.³¹ De overige bepalingen die betrekking hebben op de erkenning van de volkenrechtelijke subjectiviteit van andere staten en op de vermindering van de bereidheid om oorlog te voeren, bevatten de vergunning om de uitvoering ervan in verband met historische omstandigheden nog wat uit te stellen. Dit uitstel mag geen afstel zijn, maar is erop gericht te voorkomen dat deze laatste bepalingen overijld en bijgevolg tegen hun bedoeling in zouden worden gerealiseerd.³² Het is van belang op te merken dat het dus volgens Kant volstrekt legitiem is om met de realisering van een aantal door het rechtsbegrip gestelde eisen te wachten tot het geëigende moment voorhanden is.³³

Zoals we al zagen, is de juridische natuurtoestand een toestand van oorlog van allen tegen allen.³⁴ En ook al is er niet steeds sprake van daadwerkelijke vijandigheden, dan kunnen die toch telkens uitbreken. De preliminaire artikelen proberen de kans dat dit gebeurt, te reduceren. Daarmee is de vredestoestand zelf nog niet tot stand gebracht. Dat kan enkel gebeuren door het vestigen van juridische verhoudingen tussen alle mensen en volkeren op aarde. Want gezien de bolle vorm van de aarde kunnen alle mensen wederzijds op elkaar invloed uitoefenen en is de vrede enkel als een kosmopolitische vrede denkbaar. Zo valt het publieke recht volgens Kant in drie delen uiteen: in het staatsburgerrecht van de individuen binnen een staat, in het volkenrecht van de staten ten opzichte van elkaar en in het wereldburgerrecht, voor zover alle mensen en alle staten als burgers van een algemene staat van de mensheid beschouwd moeten worden.³⁵ De drie definitieve artikelen beantwoorden aan deze voor de

³⁰ Jaspers, Kants "Zum ewigen Frieden", p. 99.

³¹ Geismann, Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, p. 375.

³² ZcF, AA, VIII, 347, GW, XI, 201. Deze tekst bevat een bekende fout. H. Maier merkt op: "Der Text ist nicht zu heilen" (AA, VIII, 510). Op grond van een recent gevonden Reinschriftfragment is deze tekst evenwel te herstellen. Het fragment luidt dan: 'durch die Umstände, *subjektiv* für die Befugnis erweiternd (leges latae) sind (dit laatste woord wordt nieuw toegevoegd), und Erlaubnisse enthalten,' (AA, VIII, 347 (22-23), GW, XI, 201 (8-10)). Zie Baum, Bayerer, Malter, Ein neu aufgefundenes Reinschriftfragment, 328, 336.

³³ Zie met name hoofdstuk 5.2.

³⁴ Rel, AA, VI, 96, GW, VIII, 755, daarnaast spreekt Kant ook over een ethische natuurtoestand.

³⁵ ZcF, AA, VIII, 349n, GW, XI, 203n.

idee van de eeuwige vrede noodzakelijke indeling, opdat op elk niveau een toestand ontstaat, waarin de aan eenieder toekomende rechten gegarandeerd worden. Daarom moet het definitieve verdrag dat die vrede tot stand moet brengen, uit drie artikelen bestaan.

3.2 Republicanisme

Met het *eerste* definitieve artikel: "de staatsinrichting behoort in iedere staat republikeins te zijn" belanden we niet alleen in het hart van Kants vredesvoorstel, maar ook van diens staatsleer. Want anders dan de Abbé van St. Pierre meent Kant dat een internationale rechtsorde alleen mogelijk is op basis van staten, die in hun nationale rechtsorde beantwoorden aan de idee van het maatschappelijk verdrag. Dergelijke staten voldoen aan het principe van het recht³⁶ en kunnen dus de rechtmatige wetgeving binnen het volk³⁷ als een model gebruiken voor hun onderlinge verhoudingen. Nu meent Kant dat nog geen enkele staat het oorspronkelijke verdrag volledig representeert. De volmaakte, naar de regels van de gerechtigheid geregeerde republiek, waarin de grootste menselijke vrijheid van eenieder met een even grote vrijheid voor alle anderen volgens algemene wetten bestaat³⁸, is een regulatieve idee en dat wil zeggen: een begrip van een volmaaktheid die in de ervaring nog niet bestaat³⁹, maar die alle wetgevende activiteit op een bepaald punt richt.⁴⁰ In Kants overwegingen kan dan ook geen nauwkeurige beschrijving van de door hem voorgestane republiek gevonden worden, maar staan enkel de beginselen van het republicanisme én de wijze waarop er met de staatsmacht dient te worden omgegaan, centraal.⁴¹ Daarmee geeft Kant aan hoe de eeuwige norm van de *res publica* noumenon benaderd kan worden.⁴²

3.2.1 Vrijheid en gelijkheid

Alvorens over te gaan tot een inhoudelijke bepaling van de beginselen waarop de republiek gefundeerd is, moet ik eerst een tamelijk lange vooropmerking maken. Behalve ZeF zijn er nog twee andere, door Kant gepubliceerde teksten, waarin hij de beginselen van de door hem geviseerde staat behandelt. In TuP uit 1793 noemt hij de volgende a priori-beginselen van de burgerlijk-juridische toestand: de vrijheid van ieder lid van de gemeenschap als mens, de gelijkheid van dezelfde met ieder ander als

³⁶ ZeF, AA, VIII, 351 (r. 29); GW, XI, 205n.

³⁷ ZeF, AA, VIII, 350 (r. 3-4); GW, XI, 204.

³⁸ KrV, A 316, B 373.

³⁹ Päd, AA, IX, 444; GW, XII, 700-1; ik kom op de betekenis van 'idee' nog expliciet terug in hoofdstuk 5.3.1 en 7.

⁴⁰ KrV, A 644, B 672.

⁴¹ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 96.

⁴² SdF, AA, VII, 91; GW, XI, 364.

onderdaan en de zelfstandigheid van ieder lid van een staat als burger. Enkel met die beginselen is een staatsinrichting mogelijk die aan het mensenrecht beantwoordt.⁴³ Vier jaar later noemt Kant in zijn rechtsleer dezelfde beginselen van vrijheid, gelijkheid en zelfstandigheid als de onscheidbare attributen van de leden van de burgerlijke maatschappij.⁴⁴ Daar tussenin publiceert Kant ZeF, waarin hij vrijheid, afhankelijkheid en gelijkheid tot de beginselen van de republiek rekent.⁴⁵ Het ligt dus voor de hand om bij het interpreteren van ZeF een beroep te doen op die twee andere teksten. Want de burgerlijke toestand of maatschappij waarvan de beginselen gegeven worden, is een vertaling van het Latijnse 'status civilis', het tegendeel van de 'status naturalis', waarin nog geen verdelende gerechtigheid aanwezig is⁴⁶ en dus ook geen competente rechter die in het geval van een strijd over rechtsaanspraken een rechtsgeldig besluit kan nemen en afdwingen.⁴⁷ De toestand die aan die gebreken een einde maakt, kan met de republiek gelijk gesteld worden, want van een opheffen van de natuurtoestand is pas werkelijk sprake indien de burgerlijke toestand beantwoordt aan de zuivere principes van het recht.⁴⁸ Zo'n toestand is die van de zuivere republiek.⁴⁹

Toch moeten we voorzichtig zijn om deze teksten met elkaar te willen verklaren. Want de uitleg die Kant aan de beginselen geeft, is telkens iets anders en met name het begrip 'zelfstandigheid' ontbreekt in ZeF. Daarvoor in de plaats vindt men het begrip 'afhankelijkheid'. Bij mijn bespreking van deze beginselen zal ik de vraag aan de orde stellen of aan deze verschillen waarde mag worden gehecht. Ik doe dat niet zonder reden, want Kants beginselen en met name dat van de zelfstandigheid, op grond waarvan Kant meent dat in de burgerlijke toestand de wetgevende bevoegdheid dient toe te komen aan degenen die over eigendom beschikken⁵⁰, zijn bij diens commentatoren niet in goede aarde gevallen. Volgens Scheltens wordt heel Kants verheven opvatting over de staat door het beginsel van de zelfstandigheid in diskrediet gebracht, omdat de staat erdoor ten dienste wordt gesteld van de bezittende klasse.⁵¹ Velen menen dan ook dat aan het beginsel van de (economische) zelfstandigheid onmogelijk de status van a priori-beginsel op grond van de normatieve struc-

⁴³ TuP, AA, VIII, 290; GW, XI, 145.

⁴⁴ MdS, R, § 46, AA, VI, 314; GW, VIII, 432.

⁴⁵ ZeF, AA, VIII, 349; GW, XI, 204.

⁴⁶ MdS, R, § 41, AA, VI, 306; GW, VIII, 423.

⁴⁷ MdS, R, § 44, AA, VI, 312; GW, VIII, 430.

⁴⁸ MdS, R, § 45, AA, VI, 313; GW, VIII, 431.

⁴⁹ MdS, R, § 52, AA, VI, 340-1; GW, VIII, 464.

⁵⁰ TuP, AA, VIII, 294; GW, XI, 150; MdS, R, § 46, AA, VI, 314-5; GW, VIII, 431-3.

⁵¹ Scheltens, *Mens en mensenrechten*, p. 72; idem, *Eigendom en staat*, p. 71.

tuur van de praktische rede kan toekomen.⁵² Nu laten deze commentatoren zich niet uit over de vraag of de beginselen van ZeF met die van TuP en MdS, R overeenkomen, naar alle waarschijnlijkheid omdat zij bij hun weergave van de beginselen de tekst van ZeF niet betrekken. Dat ligt tot op zekere hoogte voor de hand, want in TuP en MdS, R is Kant veel uitvoeriger dan in de voetnoot van ZeF.⁵³ In haar recent verschenen studie *Reform nach Prinzipien* trekt Langer in zekere zin de conclusie die bij de anderen meer impliciet blijft. Als Kant inderdaad ten onrechte de zelfstandigheid als a priori-beginsel invoert, dan zijn er dus eigenlijk geen drie, maar slechts twee beginselen van de staat die beantwoordt aan de geest van het oorspronkelijk verdrag⁵⁴, namelijk vrijheid en gelijkheid.⁵⁵ Langer meent dat deze interpretatie gesteund wordt door de weergave van de beginselen zoals die in ZeF te vinden is en waarin naar haar oordeel het beginsel van de zelfstandigheid ontbreekt.

Bij mijn interpretatie van dit eerste definitieve artikel en van de beginselen laat ik mij deels leiden door de studie van Langer. Ik heb daar een aantal redenen voor. In de eerste plaats meen ik dat er goede argumenten zijn om aan te nemen dat enkel vrijheid en gelijkheid aanspraak kunnen maken op de status van a priori-beginsel van de republiek. Het gunstige onthaal dat Langers studie bij niemand minder dan Kersting heeft onderhouden⁵⁶, vormt daarvoor een duidelijke indicatie. Of Langer gelijk heeft dat *dus* in TuP en MdS, R ten onrechte het beginsel van de zelfstandigheid is opgenomen, is daarmee nog niet bewezen. Daarvoor zou men Kant beter moeten begrijpen dan hij zichzelf deed. Voorwaar geen geringe prentie. Ik meen dan ook niet dat het laatste woord over de materie al is gezegd. Er is nog een tweede reden om Langer ernstig te nemen. En dat is het feit dat door haar een gangbare interpretatie ter discussie wordt gesteld. In de 70er jaren van deze eeuw werd, onder invloed van de marxistische kritiek op de mensenrechten en van het zogenaamde bezitsindividualisme (Macpherson), Kants politieke filosofie nogal eens 'ideologie-kritisch' gelezen als uitdrukking van de bereidheid van de Duitse bezittende klasse om de idealen van de politieke revolutie op te offeren aan economische belangen. In de liberale revolutie zou het dus meer gaan om het garanderen van privé-eigendom en economische ongelijkheid dan om het realiseren van werkelijke politieke vrijheid en gelijkheid. Volgens Kersting is het evenwel onhistorisch om Kants privilege van de wetgevende bevoegdheid voor de eigenaars te interpreteren als een poging van het in-

52 Zo bijv. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 248-258, Deggau, *Die Aporien*, 256-262; Williams, *Kant's political philosophy*, p. 144-149, Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft*, p. 137-144.

53 ZeF, AA, VIII, 350-1n, GW, XI, 204-5n

54 MdS, R, § 52, AA, VI, 340, GW, VIII, 464.

55 Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 97-104, 133-137.

56 Kersting, *Buchbesprechung*, p. 186 ev

dustrieel burgerdom zijn macht te handhaven door de loonarbeiders politiek onmondig te maken. Men betreft dan Kants beweringen op een situatie van klassentegenstellingen, die in het Pruisen van zijn tijd nog geheel niet aanwezig waren.⁵⁷ Zo wordt dus door Langer en anderen de weg bereid voor een andere interpretatie van Kants politieke filosofie, waarin - en dit is mijn derde reden - Kants rechtsfilosofie weliswaar de normatieve principes voor een op het mensenrecht gebaseerde politieke orde formuleert, maar waarin ook een theorie van de geleidelijke hervorming naar die situatie te vinden is. Kants politieke filosofie is geen geheel van abstracte, vanuit de troon van de praktische rede afgekondigde leerstellingen, maar een theorie die vertrekt vanuit een aantal normatieve beginselen en zich daarnaast bezint op de vraag hoe deze binnen de *historisch*-politieke context waarbinnen de mens zich bevindt, gerealiseerd worden. De spanningen die men binnen Kants politieke filosofie met name ten aanzien van de zelfstandigheid en ten aanzien van de revolutie aantreft, zijn niet het gevolg van het feit dat Kant zijn hoofd niet met zijn hart kon verenigen⁵⁸, maar vormen de weerslag van Kants bemoeienis met een hervormingsgezinde politiek in het Pruisen van zijn tijd.⁵⁹ Kants politieke filosofie beoogt hervorming volgens principes.⁶⁰

Maar laten we nu overgaan tot een bespreking van de beginselen van ZeF en ze vergelijken met die uit de andere teksten. Het *eerste* beginsel van de republikeinse staatsinrichting betreft de *vrijheid* van de leden van de maatschappij als mens. In ZeF en later in MdS, R krijgt dit beginsel een andere inhoud dan in TuP, waar vrijheid werd bepaald als eenieders recht om op de door hem verkozen wijze het geluk na te streven, zolang hij tenminste de vrijheid van anderen om datzelfde te doen ongemoeid laat.⁶¹ Daarmee keert Kant zich tegen de 'Erbunterthänigkeit'⁶², tegen allerlei belemmeringen die standen en corporaties aan dat streven opleggen en tegen het despotisme van een paternalistische regering, die meent te weten hoe haar onderdanen gelukkig behoren te zijn.⁶³ In MdS, R vinden we vrijheid als een onscheidbaar kenmerk van de staatsburger terug. Op grond daarvan hoeft de mens aan geen andere wet te gehoorzamen dan aan die waaraan hij zijn instemming heeft gegeven. Want in de burgerlijke toestand kan de wetgevende macht enkel aan de verenigde wil van het volk toekomen. Dan is het immers uitgesloten dat de wet iemand onrecht aandoet, want dat gebeurt niet door een handeling waarmee de mens zelf

⁵⁷ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 256-7; idem, *Buchbesprechung*, p. 186.

⁵⁸ Henrich, *Kant über die Revolution*, p. 363.

⁵⁹ Kersting, *Buchbesprechung*, p. 187; idem, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 295-7.

⁶⁰ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 96.

⁶¹ TuP, AA, VIII, 290, GW, XI, 145.

⁶² Vorarbeiten zu TuP, AA, XXIII, 136.

⁶³ TuP, AA, VIII, 290-1; GW, XI, 145-6.

ingestemd heeft.⁶⁴ In ZeF legt Kant eenzelfde verband tussen vrijheid en wetgevende bevoegdheid. Want vrijheid kan niet gedefinieerd worden als de bevoegdheid om alles te doen wat men wil, zolang men maar geen onrecht doet. Deze formulering, waarmee Kant waarschijnlijk het vierde artikel van de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui" op het oog heeft⁶⁵, is volgens hem louter tautologisch: men doet geen onrecht, wanneer men geen onrecht doet. Daarom moet vrijheid anders bepaald worden. Zij is, zo meent Kant, de bevoegdheid om geen andere wetten te gehoorzamen dan die waaraan ik mijn instemming zou hebben kunnen geven.⁶⁶ De tekst van ZeF komt dus met die van MdS, R overeen in die zin dat vrijheid met wetgevende bevoegdheid te maken heeft: als de natuurlijke vrijheid van de individuen ingeperkt moet worden om het samenleven in een staat mogelijk te maken⁶⁷, dan is dat enkel met behoud van de ware vrijheid van de mens mogelijk wanneer de inperkende wetten van de staat tot stand komen door de medewetgevende activiteit van hen die aan die wetten onderworpen zijn.⁶⁸ Maar er is, naar het mij voorkomt, ook een belangrijk verschil tussen MdS, R en ZeF te ontdekken. Want de wetgevende bevoegdheid komt in MdS, R uiteindelijk toe aan de actieve staatsburger, die economisch zelfstandig is en onderscheiden moet worden van de passieve staatsburger, die slechts onder de bescherming van de wetten valt.⁶⁹ In het begrip 'staatsburger' ligt dus het onderscheid tussen een actieve deelname aan en een onthouding van wetgeving vervat. In ZeF daarentegen lijkt Kant te beweren dat de vrijheid als de bevoegdheid tot medewetgeving aan de mens in zijn algemeenheid toekomt, want de (aldus bepaalde) vrijheid is een aangeboren, een tot de mensheid noodzakelijk behorend en onvervreemdbaar recht.⁷⁰ Volgens Langer dient dus in de republiek ieder mens op grond van zijn menszijn en niet op grond van het empirische criterium van de economische zelfstandigheid tot de wetgeving te worden toegelaten.⁷¹

Nu is het mogelijk dat deze conclusie bij een nadere bestudering van de twee overige beginselen onhoudbaar zal blijken te zijn. Alvorens die evenwel aan een nader onderzoek te onderwerpen moet nog een tweetal opmerkingen gemaakt worden bij het beginsel van de vrijheid als de be-

⁶⁴ MdS, R, § 46, AA, VI, 313-4; GW, VIII, 432.

⁶⁵ Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 612 (No. 8078).

⁶⁶ ZeF, AA, VIII, 350 (r. 16-8); GW, XI, 204n.

⁶⁷ MdS, R, § 47, AA, VIII, 315; GW, VIII, 434.

⁶⁸ Dezelfde verklaring voor het mogelijk behoud van de vrijheid in de staat is, zoals bekend, al te vinden bij: Rousseau, *Contrat social*, p. 360-2.

⁶⁹ MdS, R, § 46, AA, VI, 314-5; GW, VIII, 432-3.

⁷⁰ ZeF, AA, VIII, 350 (r. 23-4); GW, XI, 204n.

⁷¹ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 98.

voegdheid slechts aan die wetten te gehoorzamen aan welke de mens zijn instemming zou hebben kunnen geven.⁷² Ten eerste maakt Kant met deze formulering onderscheid tussen een louter feitelijke instemming die eventueel met de algemeenheid in strijd kan zijn, en een principiële instemming die op algemene, redelijke overwegingen berust. Want ook een feitelijke meerderheid vormt geen garantie voor een redelijke algemeenheid.⁷³ Ten tweede kan het aldus geformuleerde beginsel van de vrijheid ook toegepast worden op de situatie waarin de wetgevende macht nog niet bij de verenigde wil van allen ligt en de institutionele voorwaarden om allen die gehoorzamen, bij het wetgevende proces te betrekken ontbreken. Elke wetgever wordt door dit beginsel verplicht zijn wetten zo te maken dat ze uit de verenigde wil van allen zouden hebben kunnen ontspringen, en iedere onderdaan ermee zou hebben kunnen instemmen.⁷⁴ Elke autocratisch heersende vorst wordt door het beginsel van de vrijheid moreel verplicht om republikeins te regeren door wetten uit te vaardigen die in overeenstemming zijn met de geest van dit beginsel.⁷⁵

Het tweede beginsel is dat van de *afhankelijkheid* van allen onder eenzelfde gemeenschappelijke wetgeving als onderdanen.⁷⁶ Dit beginsel komt zowel in TuP als in MdS, R onder de noemer van de gelijkheid voor. Binnen een republikeinse rechtsorde dient een fundamentele rechtsgelijkheid te heersen, op grond waarvan ieder lid van de rechtsgemeenschap tegenover ieder ander afdwingbare rechten heeft⁷⁷ en niemand een ander tot meer kan verplichten dan die ander hem.⁷⁸ Van deze rechtsgelijkheid is enkel het staatshoofd uitgezonderd, omdat hij geen lid van de staat, maar diens schepper en bewaarder is.⁷⁹ Indien de staat volgens de wetten van de vrijheid is geconstitueerd, kan dit staatshoofd niemand anders zijn dan het verenigde volk zelf.⁸⁰ Dit beginsel is vooral gericht tegen een erfelijke adelstand, omdat het nooit de verenigde wil van allen kan zijn dat sommigen binnen de staat zonder verdienste een hogere rang hebben dan anderen.⁸¹ Omdat geboorte geen handeling is van degene die geboren wordt, kan daaruit geen rechtsongelijkheid resulteren. Niemand kan het voorrecht van stand dat hij in de staat heeft, aan zijn nakomelingen overerven

⁷² ZeF, AA, VIII, 350 (r. 17-8); GW, XI, 204n.

⁷³ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 101; zie ook: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 265-6; het is niet moeilijk hierin het onderscheid tussen de *volonté de tous* en de *volonté générale* te herkennen, cfr. Rousseau, *Contrat social*, p. 371.

⁷⁴ TuP, AA, VIII, 297; GW, XI, 153.

⁷⁵ MdS, R, § 52, AA, VI, 340 (r. 28-9); GW, VIII, 464.

⁷⁶ ZeF, AA, VIII, 349; GW, XI, 204.

⁷⁷ TuP, AA, VIII, 291; GW, XI, 146.

⁷⁸ MdS, R, § 46, AA, VI, 314; GW, VIII, 432; ook: MdS, R, Einl., AA, VI, 237; GW, VIII, 345.

⁷⁹ TuP, AA, VIII, 291 (r. 21-2); GW, XI, 146.

⁸⁰ MdS, R, § 47, AA, VI, 315 (r. 27-8); GW, VIII, 434.

⁸¹ ZeF, AA, VIII, 351n; GW, XI, 205n; ook: MdS, R, Allg. Anm. D, AA, VI, 329; GW, VIII, 350.

of anderen ervan weerhouden de hogere rangen binnen de maatschappij op basis van eigen verdienste te bereiken.⁸² In de republikeinse staatsinrichting wordt een einde gemaakt aan de foutieve indeling binnen de staat in soeverein, adel en volk ten gunste van de enig natuurlijke indeling, namelijk die van soeverein en volk.⁸³ Met deze rechtsgelijkheid is dus eveneens het principe van gelijke kansen voor iedereen binnen de maatschappij verbonden. Een zekere aan de adel herinnerende titulatuur voor de ambtenarij is wel toegestaan, omdat de rang daar niet aan de persoon, maar aan het ambt verbonden is. Zo'n 'ambtsadel'⁸⁴ gaat dus niet in tegen de gelijkheid, omdat ieder lid van de republikeinse rechtsorde het recht heeft de functie of het ambt te bekleden, die hij op grond van talent, inzet en geluk kan bereiken.⁸⁵ In de republiek dienen alle voorrechten die met de feodale adelstand te maken hebben, te zijn afgeschaft.

Nu meent Kant dat deze gelijkheid van alle mensen als onderdanen in een staat zeer goed kan samengaan met de grootst mogelijke ongelijkheid wat betreft eigendom. De ene mens is nu eenmaal fysiek of geestelijk superieur aan de ander en dat resulteert in een ongelijke verdeling van het eigendom. Als gevolg daarvan is de welvaart van de een vaak afhankelijk van de wil van de ander.⁸⁶ Deze economische ongelijkheid is voor de ontwikkeling van de cultuur zeer belangrijk, want zij moedigt de concurrentie en daarmee de inzet van alle talenten aan.⁸⁷ Zij mag evenwel niet in juridische ongelijkheid vertaald worden. Degenen die over vermogen beschikken, mogen de anderen niet hinderen bij hun streven zich door middel van talent, ijver en geluk tot dezelfde omstandigheden te verheffen.⁸⁸ Men kan zich de vraag stellen of die laatste eis niet de noodzakelijke toekenning van de wetgevende bevoegdheid aan allen met zich meebrengt.

Daarmee komen we toe aan het *derde* beginsel van de republikeinse staatsinrichting, dat betrekking heeft op de *gelijkheid* van allen als staatsburger. Daarmee heeft Kant die verbinding van staatsburgers op het oog, op grond waarvan niemand de ander ergens juridisch toe kan verplichten zonder zichzelf tegelijk aan de wet te onderwerpen, hetgeen betekent dat die ander in staat is hem onder dezelfde verplichting te plaatsen.⁸⁹ Ook nu valt dus het begrip 'zelfstandigheid' niet. Maar op grond daarvan alleen mag men niet de conclusie trekken dat de problematiek van de wetge-

⁸² TuP, AA, VIII, 293; GW, XI, 148.

⁸³ MdS, R, Allg. Anm. D, AA, VI, 329; GW, VIII, 451.

⁸⁴ ZeF, AA, VIII, 351n; GW, XI, 205n.

⁸⁵ TuP, AA, VIII, 292; GW, XI, 147.

⁸⁶ TuP, AA, VIII, 291-2; GW, XI, 147.

⁸⁷ KdU, § 83, AA, V, 432; GW, X, 390-1; Zie hoofdstuk 6.5.

⁸⁸ TuP, AA, VIII, 293; GW, XI, 149; MdS, R, § 46, AA, VI, 315; GW, VIII, 434.

⁸⁹ ZeF, AA, VIII, 350n; GW, XI, 204n.

vende bevoegdheid op basis van economische zelfstandigheid in ZeF afwezig is. Want wellicht is Kant in ZeF enkel meer summier in de behandeling van de beginselen en verwijst hij impliciet naar de zelfstandigheid door middel van het begrip 'staatsburger'. Toch is dit mijns inziens niet het geval. Om dat aannemelijk te maken moeten we nagaan wat dit beginsel van de gelijkheid betekent. Het moet een andere betekenis hebben dan de gelijkheid van allen onder de wet als onderdanen. Anders voegde de gelijkheid niets aan de afhankelijkheid toe. Op grond van de afhankelijkheid is het nog mogelijk dat allen enkel op gelijke wijze aan dezelfde wetten onderworpen zijn, terwijl er een verschil bestaat tussen de onderdanen wat betreft het recht om medewetgever te zijn, zodat allen gelijkelijk onder de wetgeving staan, maar niet gelijk zijn om de wet uit te vaardigen.⁹⁰ Daartoe zou een nadere kwalificatie vereist zijn, namelijk economische zelfstandigheid.⁹¹ Naar het oordeel van Langer is het onmogelijk om het derde beginsel van ZeF in deze zin te interpreteren. Het derde beginsel betekent dat - op basis van het beginsel van de vrijheid als het recht op medewetgeving - van een politieke gelijkberechtiging binnen een republiek pas sprake is, wanneer allen niet enkel onder dezelfde wetten staan, maar ook bij de opstelling van de wetten betrokken zijn. Slechts die wetten zijn rechtvaardig, die niet door een bepaalde groep eenzijdig en met het oog op haar voordeel zijn opgesteld, maar die waarbij allen wetgevend waren.⁹²

Alvorens de redenen te noemen op grond waarvan ik meen dat Langer bij haar interpretatie gelijk heeft, ga ik eerst nader in op het beginsel van de *zelfstandigheid* zoals dat in TuP en MdS, R voorkomt. Aan dit beginsel is, zoals gezegd, het recht op medewetgeving gekoppeld. Om daarvoor in aanmerking te komen moet men aan de natuurlijke kwaliteit voldoen geen vrouw of kind te zijn en moet men zijn eigen heer (*sui iuris*) zijn. Men moet beschikken over een eigendom, waaronder ook de een of andere behendigheid, ambachtelijkheid en artistieke of wetenschappelijke kwaliteit mag worden verstaan, zodat men *onafhankelijk* van anderen in zijn levensonderhoud kan voorzien. Op grond van dit criterium moet onderscheid gemaakt worden tussen burgers en hen die enkel onder de bescherming van de wet vallen, de zogenaamde 'Schutzgenossen'.⁹³ In MdS, R matigt Kant dit krasse onderscheid⁹⁴ en spreekt hij enkel nog over passieve en actieve staatsburgers, waarvan alleen de laatsten wetgevende bevoegdheid hebben.⁹⁵ Nu geeft Kant toe dat het niet gemakkelijk is om een strikt onderscheid te maken tussen hen die wel en hen die geen eigen

⁹⁰ TuP, AA, VIII, 294; GW, XI, 150.

⁹¹ TuP, AA, VIII, 295; GW, XI, 151; MdS, R, § 46, AA, VI, 314; GW, VIII, 433.

⁹² Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 103.

⁹³ TuP, AA, VIII, 294-5; GW, XI, 150-1.

⁹⁴ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 250.

⁹⁵ MdS, R, § 46, AA, VI, 314; GW, VIII, 433.

heer zijn⁹⁶ en stelt hij bovendien dat het de onzelfstandigen - de 'Schutzgenossen' of passieve staatsburgers - steeds vrij moet staan zich met behulp van ijver, talent en geluk tot de groep van actieve staatsburgers op te werken. Deze laatsten mogen die mogelijkheid niet door wetgeving ongedaan maken.⁹⁷ Maar er bestaat zijns inziens geen tegenspraak in de verbinding van het adjectief 'passief' en het substantief 'staatsburger'.⁹⁸

Vele commentatoren menen dat Kant zich hierin vergist. Weliswaar kan aan het begrip 'zelfstandigheid' een a priori-betekenis worden toegekend, want in de inleiding tot de rechtsleer spreekt Kant in algemene zin over de hoedanigheid van de mens zijn eigen heer (sui iuris) te zijn. Zelfstandig in juridische zin is de mens op grond van het enige, oorspronkelijke, ieder mens op grond van zijn menszijn toekomende recht van de vrijheid. De mens is een vrij wezen en dat wil zeggen: onafhankelijk van de dwang van de wil van een ander, voorzover de vrijheid van de een met de vrijheid van ieder ander tezamen kan bestaan volgens een algemene wet.⁹⁹ Maar inhoudelijk wordt door *deze* zelfstandigheid niets nieuws toegevoegd aan wat reeds op grond van de vrijheid en daaruit resulterende gelijkheid duidelijk was.¹⁰⁰ Of het zou moeten zijn dat de vrijheid de morele zijnswijze van de mens aanduidt, de gelijkheid de daarin geïmpliceerde verhouding tussen de mensen en de zelfstandigheid het radicale verschil tussen de mens en de hem omringende natuur. Alle dingen binnen die natuur kunnen dan ook zijn eigendom zijn, maar de ene mens kan niet tot het eigendom van een andere mens behoren. De mens kan door geen enkele juridische handeling ophouden zijn eigen eigenaar te zijn.¹⁰¹ Het feit dat de mens zijn eigen heer (sui iuris) is, wil trouwens niet zeggen dat hij willekeurig over zichzelf zou kunnen beschikken, want deze morele zelfstandigheid betekent dat hij de mensheid in zijn eigen persoon moet respecteren.¹⁰²

In de staatsrechtelijke triade daarentegen wordt het analytisch met het begrip 'mensenrecht' verbonden beginsel van de zelfstandigheid veranderd in een economisch criterium, dat beslissend is voor de toewijzing van het belangrijkste recht binnen het oorspronkelijk verdrag, namelijk het recht om bij het wetgevingsproces betrokken te zijn.¹⁰³ Met behulp van de economische zelfstandigheid worden de vrije en gelijke onderdanen ver-

⁹⁶ TuP, AA, VIII, 295n; GW, XI, 151n.

⁹⁷ MdS, R, § 46, AA, VI, 315; GW, VIII, 432.

⁹⁸ MdS, R, § 46, AA, VI, 314 (r. 23-5); GW, VIII, 433.

⁹⁹ MdS, R, Einl, AA, VI, 237-8; GW, VIII, 345.

¹⁰⁰ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 249.

¹⁰¹ TuP, AA, VIII, 292 (r. 14), 293 (r. 28-9); GW, XI, 147; MdS, R, § 30, AA, VI, 283 (r. 15); GW, VIII, 396.

¹⁰² MdS, R, § 17, AA, VI, 270 (m.n. r. 17); GW, VIII, 382.

¹⁰³ Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft*, p. 139.

deeld in een klasse van actieve en een klasse van passieve staatsburgers. Deze uitsluiting van een deel van een volk van de wetgeving impliceert dat niet meer allen over allen heersen, en is dus in strijd met het beginsel dat in de staat de wetgevende macht aan de verenigde wil van het volk toekomt, omdat niemand zichzelf onrecht aandoet in wat hij over zichzelf beslist ('volenti non fit iniuria').¹⁰⁴ Daarom is het begrip 'passieve staatsburger' wel degelijk een contradictie: de uit Kants rechtsbegrip ontwikkelde beginselen van vrijheid en gelijkheid verlangen dat het begrip staatsburger van toepassing is op alle vrije en gelijke onderdanen in een staat die aan het oorspronkelijk verdrag beantwoordt. Het begrip 'actieve staatsburger' is een tautologie.¹⁰⁵ Kant meent weliswaar dat de afhankelijkheid van sommigen niet in strijd is met hun vrijheid en gelijkheid, maar hij noemt toch enkel die vrijheid en gelijkheid - mijns inziens terecht - *natuurlijk*.¹⁰⁶ Omdat de mens doel op zich is, moet hij in de staat als staatsburger, als lid van de wetgevende macht beschouwd worden.¹⁰⁷

Het politieke privilege voor de economisch zelfstandigen is dus een 'Fremdkörper'¹⁰⁸, dat op geen a priori gronden gerechtvaardigd kan worden.¹⁰⁹ De klasse van mensen kan niet opgedeeld worden in hen die sui iuris zijn, en de overigen, wanneer de hoedanigheid van de mens om sui iuris te zijn volgens de inleiding van de rechtsleer in het aangeboren mensenrecht van de vrijheid besloten ligt en dus principieel aan alle mensen toekomt.¹¹⁰ Ook kinderen zijn te allen tijde vrij en worden vanzelf, zonder dat zij op een bepaald moment hun afhankelijkheid binnen de familie juridisch hoeven op te zeggen, mondig en dat wil zeggen: hun eigen heer (sui iuris).¹¹¹ Nu betekent het problematische karakter van het leerstuk van de zelfstandigheid vanzelfsprekend nog niet dat het *daarom* in ZeF zou ontbreken. Dat vereist een uitleg aan de hand van de daar voorkomende beginselen. Alvorens daartoe over te gaan wil ik nog een enkel woord besteden aan de mogelijke reden dat Kant in ieder geval in TuP en MdS, R het privilege van de wetgeving aan de zelfstandigen toekent. Ik zei reeds dat naar het oordeel van gezaghebbende commentatoren van Kants rechtsleer onder dit privilege geen klassenstandpunt in de marxistische zin van het woord schuilt. Deze met name door Saage¹¹²

104 MdS, R, § 46, AA, VI, 313 (r. 33-4); GW, VIII, 432; Ludwig, *Kants Rechtslehre*, p. 162.

105 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 250.

106 MdS, R, § 46, AA, VI, 315 (r. 14); GW, VIII, 433; ook: Lügen, AA, VIII, 429 (r. 17); GW, VIII, 461.

107 MdS, R, § 55, AA, VI, 345 (r. 33-5); GW, VIII, 469.

108 Ludwig, *Kants Rechtslehre*, p. 163.

109 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 251; Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft*, p. 139, 143.

110 Deggau, *Die Aporien*, p. 257.

111 MdS, R, § 30, AA, VI, 282; GW, VIII, 397-8.

112 Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft*.

vertegenwoordigde opvatting¹¹³ is anachronistisch. Met het begrip van de economische zelfstandigheid heeft Kant wél een centraal begrip van het traditionele oikos-model overgenomen, ook al was de burgerlijk-liberale emancipatie, met Kant als vooraanstaand representant, gericht tegen het staatsmodel waarbinnen de oikos functioneerde. In het beginsel van de zelfstandigheid manifesteert zich dus een overlapping van twee staatsmodellen. De overgang van de feodale maatschappij naar de moderne maatschappij is in Kants theorie nog niet volledig voltrokken. Voor Kant was het nagenoeg vanzelfsprekend dat de sociaal afhankelijkken niet voor het actieve burgerschap in aanmerking kwamen. Hij zag dat niet als onverenigbaar met het verdragsmodel.¹¹⁴ De voorbeelden van de onzelfstandigheid worden dan ook aan de *societas domestica* ontnomen¹¹⁵, terwijl het begrip van de economische zelfstandigheid toch van de oude economische eenheid van de oikos losgekoppeld en aan de sociaal-historische jongere markt-maatschappij verbonden wordt. Daardoor wordt de verhouding tussen zelfstandigheid en onzelfstandigheid vloeiend: iedereen kan voor zichzelf de status van zelfstandige verwerven.¹¹⁶ Het is dus niet verwonderlijk dat het Kant moeilijk valt het preciese criterium aan te geven, op grond waarvan iemand er aanspraak op kan maken eigen heer te zijn.¹¹⁷

Ontbreekt nu inderdaad het omstreden begrip van de zelfstandigheid in ZeF, ook impliciet? Laten we nogmaals naar het tweede en derde beginsel kijken. Onder de noemer van de afhankelijkheid brengt Kant dat wat hij in de andere teksten de gelijkheid noemt: allen dienen binnen de republiek gelijk te zijn onder of afhankelijk te zijn van een en dezelfde wetgeving als onderdanen. Binnen die gelijke onderdanen wordt nu in TuP en MdS, R op grond van de economische zelfstandigheid een onderscheid gemaakt tussen de burgers en de 'Schutzgenossen' oftewel tussen de actieve en passieve staatsburgers. Zo'n onderverdeling binnen de onderdanen wordt mijns inziens door middel van het derde beginsel van de republikeinse staatsinrichting niet gemaakt. Want Kant stelt dat *allen* die in hun hoedanigheid van onderdanen afhankelijk zijn van dezelfde wetgeving, gelijk zijn als staatsburgers.¹¹⁸ Door de introductie van het begrip 'staatsburger' wordt dus geen onderscheid gemaakt *binnen* de groep van onderdanen. Dit wordt bevestigd door de passage waarin Kant spreekt over

¹¹³ Kersting, *Buchbesprechung*, p. 186.

¹¹⁴ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 252, 256; Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 136; Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft*, p. 139-40.

¹¹⁵ TuP, AA, VIII, 295n; GW, XI, 151n; MdS, R, § 46, AA, VI, 314; GW, VIII, 433.

¹¹⁶ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 253-4; Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 136; Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft*, p. 143.

¹¹⁷ TuP, AA, VIII, 295 (r. 36-8); GW, XI, 151n.

¹¹⁸ 'derselben' in ZeF, AA, VIII, 350 (r. 1); GW, XI, 204 slaat terug op 'aller' in 'Abhängigkeit aller' in ZeF, AA, VIII, 349 (r. 10-1); GW, XI, 204; tegenover: TuP, AA, VIII, 294 (r. 6-7); GW, XI, 150.

het recht van de *gelijkheid* van alle staatsburgers als onderdanen.¹¹⁹ In de republikeinse staatsinrichting is de onderdaan staatsburger!¹²⁰ Wanneer de begrippen 'onderdaan' en 'staatsburger' beide verwijzen naar dezelfde groep van vrije mensen, dan kan dit onderscheid enkel slaan op een verschillend perspectief van waaruit die groep van vrije mensen wordt gezien. Zij worden staatsburgers genoemd wanneer zij deel hebben aan het soevereine gezag en betrokken zijn bij de wetgeving¹²¹, en zij heten onderdanen, voor zover zij onderworpen zijn aan de door henzelf gemaakte wetten. Kant lijkt hier door Rousseau beïnvloed te zijn, want deze meent precies met dit onderscheid het fundamentele probleem van een vrije staatsinrichting: hoe kan de mens zich verenigen met andere mensen en toch slechts aan zichzelf gehoorzamen en even vrij blijven als tevoren, te hebben opgelost.¹²² Doordat de republiek aan dezelfde vrije mens zowel de kwalificatie onderdaan als die van staatsburger toekent, vormt zij een nadere invulling van de idee van een met het natuurlijke recht van de mens overeenstemmende constitutie. Dán namelijk zijn degenen die aan de wet gehoorzamen, ook tegelijk in vereniging wetgevend.¹²³ Het beginsel van de afhankelijkheid is er tegen gericht dat sommigen binnen de staat aan andere wetten mogen gehoorzamen en het beginsel van de gelijkheid verzet zich er tegen dat iemand op grond van willekeurige criteria bevelhebber zou kunnen zijn. Tegen beide aspecten van de feodale maatschappij verzet Kant zich bij de bepaling van de beginselen van de republiek.¹²⁴

Zo vinden we het beginsel van de gelijkheid in ZeF dus eigenlijk twee maal, enerzijds in de betekenis van gelijkheid onder de wet en anderzijds in die van gelijke participatie aan de wetgeving. Deze interpretatie dat aan de republikeinse staatsinrichting eigenlijk geen drie, maar slechts twee beginselen ten grondslag liggen, wordt door diverse passages bevestigd: van een republiek is sprake wanneer een volk zich volgens de enige rechtsbegrippen van vrijheid en gelijkheid tot een staat verenigt¹²⁵; een staat die wat zijn constitutie betreft - en dus niet uitsluitend vanwege de toevallige goedwillendheid van zijn heerser - berust op principes van de praktische rede en dus van het recht van de mens¹²⁶, is gevestigd op de beginselen van vrijheid en gelijkheid¹²⁷; de regeringsvorm is despotisch ofwel repu-

119 ZeF, AA, VIII, 350 (r. 40); GW, XI, 205n, ik cursiveer.

120 Ex negativo: ZeF, AA, VIII, 351 (r. 14); GW, XI, 206.

121 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 307.

122 Rousseau, *Contrat social*, p. 362.

123 SdF, AA, VII, 90-1; GW, XI, 364.

124 ZeF, AA, VIII, 351n; GW, XI, 205n.

125 ZeF, AA, VIII, 378 (r. 20-1); GW, XI, 241.

126 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 163.

127 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 164; ook: 162; Vorarbeiten zu TuP, AA, XXIII, 143.

blikeins en in het laatste geval beantwoordt hij aan vrijheid en gelijkheid.¹²⁸ Daarmee stemt ZeF weliswaar niet met TuP en MdS, R overeen, maar daar staat een groot voordeel tegenover. Deze beginselen van de republiek zijn identiek met de bepaling van het aangeboren recht uit de inleiding van Kants rechtsleer. De republiek is dus inderdaad, zoals Kant het stelt, zuiver van oorsprong, resulterend uit het rechtsbegrip.¹²⁹ De republiek is de staatsvorm, waarin de mens vrij is, dat wil zeggen: onafhankelijk van de dwingende wil van een ander, en gelijk, zodat hij niet door anderen tot meer kan worden verplicht dan waartoe anderen hem kunnen verplichten. Deze staatsinrichting geeft dus gestalte aan het aangeboren recht van de mens.¹³⁰

Ik heb deze interpretatie die geïnspireerd is door die van Langer, naar voren gebracht omdat zij mijns inziens een bijzonder interessant licht werpt op de omstrede kwestie van de zelfstandigheid. Zij laat onverlet dat het laatste woord over de beginselen van de republiek, c.q. de burgerlijke toestand nog niet gezegd is. Want ondanks de goede redenen om te menen dat de thematiek van de (economische) zelfstandigheid in ZeF ontbreekt, blijft het verschil dat daarmee tussen deze tekst enerzijds en TuP en MdS, R anderzijds zou bestaan, een groot obstakel, dat ontwikkelingshistorisch - als zou Kant een steeds progressievere opvatting hebben gekregen - niet kan worden verklaard. ZeF valt immers *tussen* de andere teksten in. Dit pleit mijns inziens het meest tegen de door mij hier voorgestelde interpretatie, *niet* de analyse van de beginselen van ZeF zelf. Langer doet een poging dit verschil te verklaren vanuit de verschillende status van de teksten. In ZeF staat veel meer het uiteindelijke doel van de politiek, de *respublica noumenon* als de barrière voor de oorlog, voorop dan de vraag hoe de bestaande staat met behulp van de rechtsbeginselen te hervormen zou zijn. TuP en MdS, R zouden dan betrekking hebben op de voorlopige, feodale situatie, waarin de mens als mens nog niet vrij en als onderdaan nog niet gelijk is, laat staan als staatsburger economisch en juridisch zelfstandig.¹³¹ En laten we het ten opzichte van de feodale maatschappij revolutionaire karakter van Kants eis dat bij de bepaling van het aantal stemgerechtigden het kwantitatieve argument niet dient te tellen - ook de grote landeigenaar heeft slechts één stem¹³² - niet uit het oog verliezen.¹³³ Wellicht moet dan toch betekenis worden gehecht aan het feit dat TuP en MdS, R de beginselen van de *burgerlijke toestand* bevatten en

¹²⁸ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166.

¹²⁹ ZeF, AA, VIII, 351 (r. 1-2); GW, XI, 205.

¹³⁰ MdS, R, Einl, AA, VI, 237-8; GW, VIII, 345.

¹³¹ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 137.

¹³² TuP, AA, VIII, 296; GW, XI, 152.

¹³³ Kant verzet zich tegen het toenmaals in Pruisen geldende, aan (drie) klassen gebonden kiesrecht, cnf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 306n.

niet van de republiek, terwijl toch al ruim vóór al deze geschriften de idee van een volkomen met het recht overeenstemmende staat republiek genoemd wordt.¹³⁴ De burgerlijke toestand is dus idealiter, maar niet realiter met de republiek identiek. Want ook daar waar de wet niet teruggaat op de verenigde wil van allen, maar op het geweld, is afstand genomen van de natuurtoestand.¹³⁵ En daar waar Kant in zijn rechtsleer wél de republiek ter sprake brengt als de staatsorde die aan de geest van het oorspronkelijk verdrag beantwoordt, is geen spoor te ontdekken van de zelfstandigheid. Het enige beginsel van de republiek is de vrijheid en de wet heerst er zelf, onafhankelijk van een bijzonder persoon.¹³⁶ Daarmee zijn we aan het einde van deze bespreking beland. Want om een antwoord te kunnen geven op de vraag hoe de wet zelf kan heersen, is het nodig andere eigenschappen van de republiek te introduceren.

3.2.2 Machtenscheiding en representatie

Kant meent dat een op republikeinse wijze ingerichte staat het beoogde doel, de eeuwige vrede, naderbij brengt. Immers in zo'n staat is het onmogelijk dat de beslissing om oorlog te voeren tot stand komt zonder de toestemming van de burgers. Daar zij met zo'n beslissing alle ellende over zichzelf afroepen, zullen zij zich wel vele malen bedenken alvorens een dergelijk groot waagstuk aan te gaan. Wanneer die beslissing daarentegen binnen een despotische¹³⁷ staatsinrichting, waarin geen staatsburgers, doch enkel als onvrij beschouwde, rechteloze¹³⁸ onderdanen te vinden zijn¹³⁹, aan het staatshoofd alleen wordt overgelaten, zal de vrede uitsluitend op het kerkhof te vinden zijn. Hij immers voert de oorlog niet op eigen kosten, maar op die van het volk¹⁴⁰ en beschouwt de omkering van het einddoel van de schepping door 'zijn' mensen als louter werktuig in te zetten en eventueel te laten afslachten voor zijn bedoelingen als een feestje¹⁴¹, als een kleinigheid.¹⁴²

Men moet, zo meent Kant, de republikeinse staatsinrichting evenwel niet met de democratie identificeren op grond van deze beslissingsbevoegdheid van het volk over de oorlog. Om inzicht te krijgen in het republicanisme is de klassieke, Aristotelische indeling van de staatsvormen ontoereikend, aangezien de triade autocratie, aristocratie en democratie

¹³⁴ KrV, A 316, B 372.

¹³⁵ MdS, R, § 52, AA, VI, 339 (r. 28-31); GW, VIII, 463.

¹³⁶ MdS, R, § 52, AA, VI, 340 (r. 27, 35), 341 (r. 1-2); GW, VIII, 464.

¹³⁷ MdS, R, § 51, AA, VI, 339; GW, VIII, 462.

¹³⁸ TuP, AA, VIII, 291 (r. 4-5); GW, XI, 146.

¹³⁹ ZeF, AA, VIII, 351; GW, XI, 206.

¹⁴⁰ TuP, AA, VIII, 311; GW, XI, 170.

¹⁴¹ ZeF, AA, VIII, 351; GW, XI, 206; MdS, R, § 55, AA, VI, 345; GW, VIII, 469.

¹⁴² SdF, AA, VII, 89; GW, XI, 362.

enkel op grond van het aantal personen, dat de hoogste staatsmacht uitoefent, de vormen van beheersing aangeeft. Maar zij laat zich niet uit over de wijze waarop de staat van zijn machtsvolkomenheid gebruik maakt. Het eerste onderscheid is van veel minder belang¹⁴³ dan het onderscheid in de wijze, waarop de staat al dan niet in overeenstemming met de constitutie en met de algemene wil van zijn gezag gebruik maakt. Onafhankelijk van de vraag, wie de macht in handen heeft, kan de wijze van regeren republikeins of despotisch zijn. Er kan geregeerd worden in de geest van de algemene volkswil of ten behoeve van de doelstellingen van de een of andere particuliere wil.¹⁴⁴ Nu zijn er twee criteria om te beoordelen of het eerste het geval is. Republicanisme is het politieke beginsel van de *scheiding tussen de uitvoerende en de wetgevende macht* en van de *representatieve regeringsvorm*.¹⁴⁵ Het despotisme daarentegen is de staatsvorm, waarbij de wetten door dezelfde macht, die zich bovendien niet als vertegenwoordiger van de algemene wil beschouwt, worden uitgevaardigd én uitgevoerd.¹⁴⁶ Een despotisch vorst is hij, aan wiens bevel om oorlog te voeren onmiddellijk gehoor gegeven wordt.¹⁴⁷ Centraal bij de beoordeling van de staatsvormen is dus niet zozeer de vraag, wie de macht in de staat heeft, maar volgens welke principes de staatsmacht georganiseerd wordt en hoe ze wordt uitgeoefend.¹⁴⁸

Alvorens over te gaan tot een nadere, inhoudelijke bepaling van deze twee criteria, nog een enkel woord over deze indelingen. De eerste heeft, zo meent Kant, op de substantie en de tweede op de vorm van de staat betrekking, want voor het tot stand komen en voortbestaan van de staat is het van substantieel belang dat een bepaald, uit één of meer personen bestaand, centraal gezag door middel van een machtsgreep de wilsbeschikkingen van individuele mensen verenigt. Want de macht gaat volgens de loop van de natuur aan het verdrag vooraf.¹⁴⁹ Of die macht nu bij één autocraat (want dat is een meer geëigend begrip dan monarch, wat enkel de hoogste, maar niet de enige heerser betekent¹⁵⁰), bij enkele aristocraten of bij het volk in de democratie ligt, is afhankelijk van empirische, met name historische, voorwaarden.¹⁵¹ Door deze stichting van de staat wordt weliswaar de status naturalis verlaten, maar daarmee is niet de manier vastgelegd, waarop het volk geregeerd behoort te worden. Op de vorm van het

¹⁴³ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 160, 164-5.

¹⁴⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 161.

¹⁴⁵ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 281; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 165 (r. 11-2); 166 (r. 19-20).

¹⁴⁶ ZeF, AA, VIII, 352; GW, XI, 207.

¹⁴⁷ SdF, AA, VII, 90n; GW, XI, 363-4n.

¹⁴⁸ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 106.

¹⁴⁹ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 165; ook ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 231.

¹⁵⁰ MdS, R, § 51, AA, VI, 338-9; GW, VIII, 461.

¹⁵¹ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166.

regeren komt het volgens Kant aan. De substantie van de staat die door de Aristotelische triade wordt aangeduid, moet begrepen worden als het substraat, waarop de republikeinse regeringsvorm geënt moet worden. Zo heeft Kants keuze voor het onderscheid tussen republikeins en despotisch ook een historische betekenis, hoewel hij de triade en dit onderscheid als twee abstracte criteria presenteert. Want in de geschiedenis ontwikkelt zich bijna vanzelf de minst gekunstelde staatsvorm, die gelijkenis vertoont met de hiërarchische structuur van een bijenkorf - de monarchie¹⁵² - en die later door een proces van verlichting in de richting van het republikanisme ontwikkeld kan en moet worden: "De orde van de natuur wil dat het geweld en de dwang aan het recht voorafgaan, want zonder dat eerste moment zouden de mensen er geheel niet toe gebracht kunnen worden zich met het oog op wetgeving te verenigen. Maar de orde van de rede wil dat de wet daarna de vrijheid reguleert en vorm geeft."¹⁵³ Aan de republikeinse regeringsvorm gaan de met de heerszuchtige natuur van de mens samenhangende autoritaire, op macht gebaseerde vormen van beheersing vooraf. Deze empirische vormen van politieke machtsuitoefening moeten door een republikeinse regeringsvorm steeds dichter bij de idee van het oorspronkelijk verdrag gebracht worden. Aangezien die verandering niet ineens plaats kan vinden, moet de morele politiek¹⁵⁴ erop gericht zijn de oude, op statuten berustende staatsvormen door de enig redelijke te vervangen, waarin de (aangeboren) vrijheid tot principe en voorwaarde van elke uitoefening van dwang genomen wordt. Enkel zo komt de staat in de eigenlijke zin van het woord tot stand.¹⁵⁵

De twee manieren om staten te beschouwen sluiten elkaar dus niet uit en kunnen elkaar zelfs overlappen: het is mogelijk dat een staat, wiens vorm van beheersing nog perfect past binnen de klassieke triade, toch van een republikeinse regeringswijze getuigt zonder dat die wijze al binnen de constitutie verankerd is. Een autoritaire staat kan al in de geest van de republiek geregeerd worden. Een goed voorbeeld daarvan is naar Kants oordeel de regering van Frederik de Grote, die zichzelf karakteriseerde als die naar van de staat.¹⁵⁶ Door aldus aan de klassieke indeling een nieuwe indeling toe te voegen is men in staat om de bestaande, historisch gewortelde staatsvormen te betrekken op de redelijke regeringsvorm en op een aantal principes die hun hervorming tot een republiek mogelijk maken. Want uiteindelijk dient de republikeinse regeringsvorm niet afhankelijk te zijn van de welwillendheid van het regerend individu, maar van een

¹⁵² Antrop, AA, VII, 330; GW, XII, 685.

¹⁵³ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 169.

¹⁵⁴ Zie hoofdstuk 5.2.

¹⁵⁵ MdS, R, § 52, AA, VI, 340 (m.n. r. 36-7); GW, VIII, 464.

¹⁵⁶ ZeF, AA, VIII, 352; GW, XI, 207.

bepaalde, vastgelegde wijze van regeren. In de republiek gaat het niet om een goede regering, maar om een goede wijze van regeren.¹⁵⁷ Indien de politieke macht niet op een institutioneel gegarandeerde wijze wordt uitgeoefend, bestaat er geen enkele garantie dat een goede vorst niet door een slechte wordt opgevolgd. De uitspraak dat de monarchie de beste staatsinrichting is, indien de monarch goed is, is hooguit tautologisch¹⁵⁸ en indien ze toch een inhoud bevat, onjuist. Want hadden niet Titus en Marcus Aurelius voortreffelijk geregeerd en werden ze niet opgevolgd door respectievelijk Domitianus en Commodus, algemeen bekend als slechte regeerders? En werd Frederik de Grote niet opgevolgd door Frederik Willem II? In een goede, republikeinse constitutie zou dit niet hebben kunnen gebeuren¹⁵⁹, want daarin is de wijze, waarop de staat van zijn macht gebruik maakt, niet afhankelijk van de al dan niet aanwezige integriteit van de personen, die in feite die macht beheren, maar van de regels, waardoor die uitoefening is vastgelegd. In de republiek heersen de wetten, niet de mensen.¹⁶⁰ In haar tegenhanger, het despotisme, heerst de bijzondere persoon en daarmee de willekeur en de wetteloosheid.

Het uitgangspunt van het republicanisme en de noodzakelijke voorwaarde voor het uitbannen van de willekeur wordt in de eerste plaats gevormd door de scheiding tussen de uitvoerende macht en de wetgevende macht, waarbij de eerste onder de laatste geplaatst wordt.¹⁶¹ Daar waar de ene macht op onrechtmatige wijze de functie van de andere in zich opneemt en waar de soeverein dus zelf regeert¹⁶², is er sprake van despotisme: een vorm van machtsuitoefening die een einde maakt aan de staatsburgerlijke kwaliteit van de mens binnen de staat.¹⁶³ In deze opvatting zou Kant door Rousseau beïnvloed kunnen zijn. Want ook Rousseau spreekt over despotisme - of over anarchie -, wanneer de soeverein wil regeren of de overheid de wetten wil geven.¹⁶⁴ Het despotisme als de eigenmachtige tenuitvoerlegging door de staat van wetten, die hij zelf uitgevaardigd heeft¹⁶⁵, is in de absolute monarchie en met name in de democratie te vinden. Ondanks het feit dat in de republiek de wetgevende macht bij de verenigde wil van het volk moet liggen en gescheiden dient te zijn van de uitvoerende macht, kan de republikeinse constitutie daarom niet met de derde staatsvorm van de klassieke triade verwisseld worden. Dat

157 Refl. zur Anthropologie, AA, XV, 630 (No 1444).

158 MdS, R, § 51, AA, VI, 339, GW, VIII, 462.

159 ZeF, AA, VIII, 353n; GW, XI, 208n.

160 MdS, R, § 52 en Beschluss, AA, VI, 341, 355; GW, VIII, 464, 479.

161 MdS, R, § 48, AA, VI, 316; GW, VIII, 435.

162 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166, ook: Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 516 (No. 7783). 'Der souverain, der administrit oder richtet, ist despot...'

163 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 283.

164 Rousseau, *Contrat social*, p. 397.

165 ZeF, AA, VIII, 352; GW, XI, 207.

wekt vanuit het hedendaagse begrip van de democratie wellicht bevreemding, maar niet wanneer men inzielt dat door Kant, net als door Rousseau trouwens, onder democratie de directe democratie werd verstaan. Volgens Rousseau is geen regering zo onderhevig aan burgeroorlogen en onlusten als deze democratie, hoewel er schijnbaar geen betere staatsinrichting kan bestaan dan die, waarin uitvoerende en wetgevende macht verenigd zijn, omdat toch wel niemand beter zal weten hoe de wet uitgevoerd moet worden dan zij die haar gemaakt hebben.¹⁶⁶ Ook Kant is van mening dat zulk een democratie noodzakelijk despotisch is, omdat zij die de meerderheid vertegenwoordigen of menen dat te doen, geneigd zijn de natuurlijke rechten van de minderheid te overtreden. De democratie als niet-representatieve volksmacht onttaardt daarom noodzakelijk in een ochlocratie, in een heerschappij van het gepeupel.¹⁶⁷ De staatsinrichting die volkswil en regering verenigt, stelt geen grenzen aan het uitoefenen van de macht van de staat.¹⁶⁸

Het lijkt er zelfs even op dat Kant het concept van de volkssoevereiniteit, dat spreekt uit zijn opvatting over het maatschappelijk verdrag: wetgevende macht kan enkel toekomen aan de verenigde wil van het volk¹⁶⁹, volledig opgeeft ten gunste van de verlichte monarchie. Want hij schrijft dat het in de aristocratie al moeilijker dan in de monarchie, maar in de democratie totaal onmogelijk is anders dan door een gewelddadige revolutie tot de enig volkomen rechtvaardige constitutie te komen.¹⁷⁰ Toch is die indruk niet juist. Kants bezwaren zijn gericht tegen de directe, maar niet tegen de *representatieve* democratie, want zo'n systeem geeft gestalte aan de vrijheid en de autonomie en dus ook aan de gelijkheid van de onderdanen binnen een staat.¹⁷¹ De ware republiek is volgens Kant enkel binnen een representatief-democratisch systeem van het volk¹⁷² mogelijk, waarin de rechten van dat volk worden gegarandeerd door afgevaardigden, die in zijn naam de wetgevende arbeid verrichten.¹⁷³ De democratische staatsinrichting met een representatief systeem is kenmerkend voor het republikanisme, terwijl daarentegen de zuivere democratie in de eigenlijke betekenis van het woord¹⁷⁴ op grond van haar regeringsvorm

¹⁶⁶ Rousseau, *Contrat social*, p. 404-5.

¹⁶⁷ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 161, MdS, R, § 51, AA, VI, 339n, GW, VIII, 462n, In de laatste tekst komen de begrippen oligarchie en ochlocratie naast elkaar voor. Dat duidt op een beïnvloeding door Rousseau, waar deze twee begrippen ook tezamen voorkomen. Rousseau, *Contrat social*, p. 423.

¹⁶⁸ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166, ZeF, AA, VIII, 352, GW, XI, 207.

¹⁶⁹ MdS, R, § 46, AA, VI, 313, GW, VIII, 432.

¹⁷⁰ ZeF, AA, VIII, 353, GW, XI, 208.

¹⁷¹ Vorarbeiten zum öffentlichen Recht, AA, XXIII, 342.

¹⁷² Ook. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 281 (noot 151).

¹⁷³ MdS, R, § 52, AA, VI, 341, GW, VIII, 464, Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 161 (r. 4, 15).

¹⁷⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 161 (r. 7-8).

despotisch is.¹⁷⁵ De Grieken¹⁷⁶ noch de oude zogenaamde republieken kenden dit representatieve systeem.¹⁷⁷ Een democratie *zonder* een systeem van representatie is een slecht georganiseerde constitutie¹⁷⁸ en moet net zoals elke niet-representatieve regeringsvorm als een anomalie¹⁷⁹ bekritiseerd worden. De binnen het eerste definitieve artikel geformuleerde kritiek op de democratie heeft dus uitsluitend betrekking op de directe democratie.

Daarmee blijkt het begrip 'representatie' van grote betekenis te zijn voor het verstaan van de democratie volgens Kant. Maar ook het begrip representatie kent een zekere rekbaarheid¹⁸⁰, die mijns inziens het gevolg is van de *twee* fenomenen die erdoor worden aangeduid en die hier achter elkaar worden behandeld. In de *eerste* plaats neemt Kant afstand van Rousseau, die - volgens velen ten onrechte - meende dat het volk wat wetgeving betreft niet vertegenwoordigd kan worden, zodat de democratie enkel in een kleine staat, liefst in een zeker isolement, realiseerbaar zou zijn.¹⁸¹ Over de aanvaardbaarheid van wetten moet volgens Kant in de burgerlijke toestand wél beslist worden door een meerderheid van gedelegeerden en niet door het volk zelf, terwijl verondersteld wordt dat dit meerderheidsbeginsel gebaseerd is op algemene instemming.¹⁸² Elke ware republiek is een representatief systeem van het volk, waarin gedeputeerden zorg dragen voor de rechten van alle staatsburgers.¹⁸³ Over de reden waarom de wetgevende bevoegdheid in de republiek aan representanten¹⁸⁴ toekomt en niet aan allen, laat Kant zich evenwel niet uit. Daardoor blijft het verband tussen republicanisme en representatie onduidelijk.

Om dit verband te achterhalen is het mijns inziens nodig nogmaals naar de machtenscheiding terug te keren.¹⁸⁵ De meest volledige verantwoording of formulering daarvan is in de rechtsleer te vinden: iedere staat bevat drie machten, omdat de algemene verenigde wil uit drie personen is samengesteld: de wetgevende, heersende macht in de persoon van de wetgever, de uitvoerende macht in de persoon van de regering en de rechtsprekende macht in de persoon van de rechter.¹⁸⁶ Deze machten zijn aan

¹⁷⁵ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166.

¹⁷⁶ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 167; Ook Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 595 (No. 8054).

¹⁷⁷ ZeF, AA, VIII, 353; GW, XI, 208.

¹⁷⁸ ZeF, AA, VIII, 378 (r. 26-7); GW, XI, 241.

¹⁷⁹ ZeF, AA, VIII, 352; GW, XI, 207.

¹⁸⁰ Borries, *Kant als Politiker*, p. 193; Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 121n.

¹⁸¹ Rousseau, *Contrat social*, p. 430-1; zie ook: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 305.

¹⁸² TuP, AA, VIII, 296; GW, XI, 152-3. Wat dit laatste betreft lijkt Kant wél beïnvloed te zijn door Rousseau, *Contrat social*, p. 359.

¹⁸³ MdS, R, § 52, AA, VI, 341; GW, VIII, 464; ook: MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 319; GW, VIII, 439.

¹⁸⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 161, 166.

¹⁸⁵ Ik volg enigszins: Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 114 ev.

¹⁸⁶ MdS, § 45, AA, VI, 313; GW, VIII, 431-2.

elkaar ondergeschikt, want als bij voorbeeld de regering wetten zou maken, was er sprake van despotisme.¹⁸⁷ Ook in ZeF wordt het belang van de scheiding tussen wetgevende en uitvoerende macht benadrukt. Zonder die scheiding zou de regent als de uitvoerende macht de algemene, publieke wil als zijn privé-wil handhaven.¹⁸⁸ De thematiek van de machtscheiding wordt dus ingevoerd om ervoor te zorgen dat de wil van de staat ook inderdaad aan de algemene wil beantwoordt. Een staat die allen bij het opstellen van de wetten betreft en allen bij het toepassen ervan gelijk behandelt, bevat een machtscheiding.¹⁸⁹ Nu is dat op zich verwonderlijk. Want stel dat de wetgevende en uitvoerende macht verdeeld zouden zijn tussen een erfelijke adelstand en een erfelijke monarchie. Dán is niet te verwachten dat de algemene wil tot stand komt. Een onbepaalde machtscheiding alléén is dus niet voldoende opdat de algemene wil van het volk uitgangspunt van de staat zij. De nadere kwalificatie wordt mijns inziens door het begrip 'representatie' geleverd. Dat de algemene wil in de staat niet de een of andere verborgen particuliere wil is, kan enkel worden gegarandeerd wanneer de dragers van de drie machten in de staat zichzelf als *representanten* van de algemene wil beschouwen.¹⁹⁰ Ook wanneer het volk tot de wetgevende macht is toegelaten, moet het vertegenwoordiger van de algemene wil zijn. De norm die aan de wetgevende activiteit in de idee van het oorspronkelijk verdrag is gesteld, houdt niet op te bestaan en verliest niet haar geldigheid op het moment dat het volk op institutionele grondslag over zijn eigen wetten beslist. Anders zou het gevaar bestaan dat het zijn toevallige, op empirische gronden gevormde wil met de algemene wil zou identificeren en net zo absolutistisch te werk zou gaan als de monarch, die zijn particuliere belang met dat van de staat identificeert. Dit gevaar wordt ondervangen door de wetgevende bevoegdheid te leggen bij vertegenwoordigers, die door de aard van hun functie afstand moeten nemen van hun onmiddellijke, particuliere behoeften en gericht moeten zijn op het algemeen belang.¹⁹¹

Aldus kan de vraag of een bepaalde staat zich al dan niet in de richting van de republiek ontwikkelt, beantwoord worden door te zien of hij zich naar een representatief systeem beweegt. Tegenover despotisch staat niet alleen republikeins, maar ook representatief.¹⁹² Het principe van de representatie is geen surrogaat voor de ware wetgevende volksverzameling, waartoe men in een grote staat noodgedwongen zijn toevlucht moet ne-

¹⁸⁷ MdS, § 48-9, AA, VI, 316; GW, VIII, 435.

¹⁸⁸ ZeF, AA, VIII, 352; GW, XI, 207.

¹⁸⁹ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 115.

¹⁹⁰ Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 115.

¹⁹¹ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 307-8.

¹⁹² Vorarbeiten zum öffentlichen Recht, AA, XXIII, 342.

men, maar heeft een eigen positieve betekenis.¹⁹³ De representatie behoedt de democratie ervoor in een directe democratie en dus in een despotisme om te slaan.¹⁹⁴ Machtenscheiding en representatie vormen geen gescheiden beginselen, maar zijn complementair. De republikeinse staatsinrichting, waarin vrijheid en gelijkheid van allen als beginselen gelden, wordt het meest nabij gebracht, wanneer de scheiding van de machten aan de representatie wordt gekoppeld. En niet alleen ten aanzien van de wetgevende macht dient er sprake te zijn van vertegenwoordiging. In de rechtspraak bepalen de door het volk gekozen vertegenwoordigers als jury of iemand schuldig is aan het hem ten laste gelegde.¹⁹⁵ Ook bij de uitvoerende macht is sprake van representatie.¹⁹⁶ De instantie die de uitvoerende macht in handen heeft, heet (morele of fysieke) regent, agent, opperbevelhebber, directorium of regering.¹⁹⁷ Deze macht heeft een aantal belangrijke taken zoals: het benoemen van magistraten, ministers en ambtenaren, het uitvaardigen van decreten, die gericht zijn op beslissingen in het bijzondere geval, waartegen evenwel appel mogelijk is.¹⁹⁸ Daarnaast mag hij belasting opleggen om de uitvoering van bepaalde wetten, die door de daartoe competente macht zijn uitgevaardigd, mogelijk te maken.¹⁹⁹ Maar er zijn ook wezenlijke beperkingen opgelegd aan de uitvoerende macht. Hij die deze macht vertegenwoordigt, mag geen enkel stuk land als zijn privé-eigendom bezitten. De opperbevelhebber mag geen domeinen of landerijen hebben voor privé-gebruik of voor zijn hofhouding.²⁰⁰ Daarnaast heeft de uitvoerende macht niet het recht om naar eigen inzicht en willekeur staatsbeambten te ontslaan en nieuwe te benoemen. Immers, ambtenaren kunnen de hun opgedragen taken enkel goed vervullen, wanneer zij zich hun werkzaamheden door middel van training en ervaring voldoende eigen hebben gemaakt. Dat vraagt om een investering van tijd, die zij daardoor niet hebben kunnen gebruiken om een ander vak te leren, waarmee zij in hun levensonderhoud zouden kunnen voorzien. Daarom moet de ambtenaar er in principe op kunnen rekenen zijn hele leven bij de overheid werkzaam te zijn en daar carrière te kunnen maken. Daarnaast zou de staat met uitsluitend onkundige lieden zitten opgescheept, als het de centrale uitvoerende macht zou zijn toegestaan zich naar believen van hem onwelgevallige ambtenaren te ontdoen.²⁰¹

193 Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 115-6.

194 Fetscher, *Französische Revolution*, p. 281.

195 MdS, R, § 49, AA, VI, 317; GW, VIII, 436-7.

196 Ook: Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 121-2n.

197 MdS, R, § 48-9, AA, VI, 316; GW, VIII, 436.

198 MdS, R, § 49, AA, VI, 316; GW, VIII, 435.

199 MdS, R, Allg. Anm. C, AA, VI, 325-6; GW, VIII, 446.

200 MdS, R, Allg. Anm. B, AA, VI, 324; GW, VIII, 444.

201 MdS, R, Allg. Anm. D, AA, VI, 328; GW, VIII, 449.

De belangrijkste beperking die aan de uitvoerende macht wordt opgelegd, is evenwel het feit dat zij geen deel uitmaakt van de wetgevende macht. De uitvoerende macht wordt aan een geheel van wetten gebonden, waarover zij zelf niet beschikt.²⁰² Dus ook wanneer de machtenscheiding in het concrete handelen van de staat gedeeltelijk verdwijnt, dient volgens Kant toch de nadruk te liggen bij de wetgevende macht die boven de regering staat. De staatsinrichting die Kant uiteindelijk voor ogen staat, is niet een constitutionele monarchie²⁰³, maar een parlementair-democratische rechtsstaat.²⁰⁴ Weliswaar heeft de wetgevende macht niet de bevoegdheid om de regering of de regent bij overtreding van de wetten te straffen, want dat is een activiteit die enkel de uitvoerende macht toekomt. Een wetgever die straft, is despotisch. Maar zij heeft wel de bevoegdheid om de regering of de regent te ontslaan en het bestuur te hervormen.²⁰⁵ De regering is despotisch, wanneer zij niet de dienaar van de staat en de beheerder van diens zaken is, maar alleenheerser. Het republicanisme betekent het recht van het volk om zijn gehoorzaamheid aan de minister of de magistraat te weigeren, wanneer het gelooft niet volgens wetten behandeld te worden tot het van het tegendeel overtuigd is.²⁰⁶ De uitvoerende macht kan dus nooit voorgoed in handen van een erfelijke monarchie gelegd zijn.²⁰⁷ De regent behoort te allen tijde afhankelijk te blijven van de soeverein, de wetgevende macht, en dat betekent: van de verenigde wil van allen.²⁰⁸ Ook een koning kan de uitvoerende macht dus enkel *vertegenwoordigen*, maar er niet mee identiek zijn. Frederik de Grote gaf dus een goede omschrijving van zijn functie binnen het staatsbestel, toen hij zich de hoogste dienaar van de staat noemde.²⁰⁹

Door op deze wijze representatie en machtenscheiding met elkaar te verbinden krijgt men een consistent beeld van de (republikeinse) staatsinrichting, die beantwoordt aan de a priori-beginselen van vrijheid en gelijkheid. Maar Kant geeft niet meer dan de grondlijnen van deze republica noumenon, waar zij die aan de wet gehoorzamen, haar ook zelf hebben opgesteld. Men vindt bij Kant geen expliciete regels over het tot stand brengen van de representatie, over een eventuele indeling van de kamers, over de voorbereiding van de wetgeving of over de precieze regels waaraan de uitvoerende macht gebonden is. In zoverre blijft Kant ten ach-

202 Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 33.

203 Seeböhm, Kant's theory of revolution, p. 567.

204 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 307; Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 117.

205 MdS, R, § 49, AA, VI, 317; GW, VIII, 436.

206 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 159 (r. 9-16); deze tekst bevat een fout: 'er' in r. 15 moet zijn: 'es', namelijk het volk. Ook Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 285 (n. 160) is deze mening toegedaan.

207 Zie ook: Fetscher, *Französische Revolution*, p. 279.

208 MdS, R, § 52, AA, VI, 341; GW, VIII, 464.

209 ZeF, AA, VIII, 352; GW, XI, 207.

ter bij Rousseau en Hegel. Bovendien worden deze grondlijnen nog regelmatig doorkruist en overschaduwd, zoals ik al zei, door vriendelijke opmerkingen over de monarchie, op grond waarvan sommigen menen dat Kant zijn leer van de volkssoevereiniteit en van het a priori-geldige toch opgeeft ten gunste van de verlichte monarchie en van wat feitelijk geldt.²¹⁰ Dat lijkt duidelijk te spreken uit de volgende passage van ZeF: 'Hoe geringer het aantal personen in de staat is dat de macht uitoefent, en hoe groter dientengevolge hun representatie, des te meer stemt die staatsinrichting met de mogelijkheid van het republicanisme overeen. Zij mag de hoop koesteren zich allengs door hervormingen daartoe te verheffen.'²¹¹ Daarom is het republicanisme beter vanuit de monarchie dan vanuit de aristocratie en de (directe) democratie bereikbaar. Wijst dat niet op Kants aarzeling om een keuze te maken tussen de democratische en de monarchale soevereiniteit? Nu hoeft men het Kant niet kwalijk te nemen dat hij begrip opbrengt voor de monarchie. In die tijd was het volgens Riley een - mede onder invloed van Montesquieu - vaststaand dogma, dat grote landen een monarchie nodig hebben om geregeerd te kunnen worden.²¹² Kant kan het daarom best billijken dat een land als Pruisen vanwege zijn uitgestrekte grondgebied de monarchale constitutie als de enige beschouwt, waarmee het zich tussen zijn machtige buurlanden staande kan houden.²¹³ En deze opvatting hoeft men mijns inziens niet als een knipoog naar de censuur te begrijpen, op grond waarvan men haar niet serieus hoeft te nemen, zoals Fetscher meent.²¹⁴ Dat blijkt in de eerste plaats uit het feit dat die opmerking in SdF gemaakt wordt. Deze tekst verschijnt in 1798, één jaar na de dood van Frederik Willem II, met wiens censurbepalingen Kant het naar aanleiding van zijn geschrift over de godsdienst²¹⁵ aan de stok gehad had. In het voorwoord van SdF beschrijft Kant dit conflict met genoegen en opluchting en legt hij uit hoe ironisch de uitdrukking uit zijn brief aan Frederik Willem II bedoeld is, waarin hij als onderdaan van zijne koninklijke hoogheid plechtig belooft zich verder van openbare voordrachten over dit thema te zullen onthouden: "Ik koos deze uitdrukking voorzichtig om mijzelf niet voor altijd de vrijheid van mijn oordeel omtrent de godsdienst te ontnemen doch slechts voor de duur van het leven van zijne majesteit".²¹⁶ Daarna gaat Kant in het eerste deel van SdF opnieuw frank en vrij de wijsgerige discussie met de theo-

²¹⁰ Burg, *Kant und die Französische Revolution*, p. 265.

²¹¹ ZeF, AA, VIII, 353 (r. 2-5); GW, XI, 207-8.

²¹² Riley, *Kant's political philosophy*, p. 102.

²¹³ SdF, AA, VII, 86n; GW, XI, 358n.

²¹⁴ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 275-6.

²¹⁵ Einleitung des Herausgebers, p. LXXI ev., in: Kant, *Die Religion*; over het censuur-conflict zie ook: hoofdstuk 4.4.

²¹⁶ SdF, AA, VII, 10n; GW, XI, 272n.

logie aan. Het lijkt dus wel erg onwaarschijnlijk dat angst voor de censuur Kant parten speelt bij het tweede deel van SdF. In de tweede plaats vinden wij een soortgelijke opmerking over de monarchie in ZeF. Daar stelt Kant heel in het algemeen en minder op Pruisen betrokken dat men van een staat niet kan eisen zijn despotische, maar met het oog op buitenlandse vijanden sterke constitutie op te geven ten gunste van de republikeinse, wanneer hij daarmee het gevaar loopt door die andere staten te worden overweldigd.²¹⁷

Kant wordt aldus gedwongen zijn begrip voor de historische noodzakelijkheid van de monarchie te verzoenen met het inzicht dat enkel de republikeinse staatsinrichting de noodzakelijke voorwaarde vormt voor de vrede. Daarmee zijn we - eindelijk - beland bij het aangekondigde *tweede* fenomeen dat door het begrip 'representatie' wordt aangeduid. Daartoe moeten we ons herinneren dat het begrip 'republikeins' geen institutionele staatsvorm aanduidt, maar een wijze van regeren, van uitoefenen van staatsmacht. Zoals een representatieve democratie nog steeds de norm van het maatschappelijk verdrag in acht moet nemen, zo is het ook mogelijk dat in een absolute monarchie of aristocratie toch al een wijze van regeren plaatsvindt, die beantwoordt aan de geest van het representatieve systeem.²¹⁸ Een absoluut heersend vorst kan tegelijk autocratisch heersen én toch in de geest van het republicanisme regeren.²¹⁹ Ook in de situatie waarin de algemene wil van het volk nog niet op institutionele wijze de wetgevende macht uitmaakt, kan de vorst zich in overeenstemming met zijn morele plicht laten normeren door de idee van het maatschappelijk verdrag en wetten uitvaardigen, waarmee alle onderdanen zouden kunnen instemmen. Het maatschappelijk verdrag is immers een idee van de rede, die *iedere* wetgever verplicht om zijn wetten zo te maken dat zij uit de verenigde wil van het hele volk hadden kunnen ontspringen.²²⁰ In iedere staatsvorm, zo meent Borries, zit de idee van het verdrag als een oerbeeld opgesloten. Op het moment dat een autocratisch heersend vorst zich aan die norm houdt, *representeert* hij het volk.²²¹ Vanuit dat oogpunt is de genoemde moeilijke passage uit ZeF verstaanbaar, waarin Kant stelt: hoe geringer het aantal personen is dat de macht uitoefent, des te groter is de representatie en dus de mogelijkheid van het republicanisme.²²² In een monarchie kan men de vorst van de noodzaak doordringen op republikeinse wijze te regeren. Bovendien staat zo'n monarchie het dichtst bij de situatie waarin de wet zelf heerst en (helemaal) niet (meer) aan een bij-

²¹⁷ ZeF, AA, VIII, 373; GW, XI, 234.

²¹⁸ ZeF, AA, VIII, 352 (r. 30-1); GW, XI, 207.

²¹⁹ SdF, AA, VII, 87n; GW, XI, 360n; ook: Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft*, p. 123.

²²⁰ TuP, AA, VIII, 297, 304; GW, XI, 153, 162.

²²¹ Borries, *Kant als Politiker*, p. 193.

²²² ZeF, AA, VIII, 353; GW, XI, 207.

zondere persoon hangt. Want daarin is het aantal heersers nihil en is de zuivere republiek als een representatief systeem van het volk tot stand gekomen.²²³

Betekent het feit dat de representatie zowel centraal is voor de zuivere republiek als ook in de daaraan voorafgaande autocratische staatsvormen plaats kan vinden, nu een aarzeling van Kant tussen de democratische en de monarchale soevereiniteit? Neen, want in ZeF stelt Kant *enkel* dat de monarchie een betere uitgangspositie vormt voor het voeren van de republikeinse wijze van regeren, maar niet dat de monarchie identiek zou zijn met de enig rechtvaardige constitutie.²²⁴

Enkel wat de handhaving van de rechtsregels betreft is de monarchie de beste staatsinrichting. Het is voor een vorst gemakkelijker ervan uit te gaan dat zijn onderdanen geen vrije wezens zijn. Maar ook rechtvaardiger?²²⁵ Neen, voor wat het recht betreft, is zij het gevaarlijkst omdat zij gemakkelijk in een despotisme ontaardt en daardoor eerder tot de oorlog geneigd is.²²⁶ Net als de directe democratie zijn aristocratie en autocratie (monarchie) wat regeringswijze betreft despotisch, tenzij de machthebbers de principes van de republikeinse regeringswijze hebben aanvaard ter beperking van hun staatsmacht door de stem van het volk. Tot deze vrijwillige inperking is de directe democratie ten ene male niet in staat.²²⁷ En ook van de kliek van aristocraten en geestelijken is de bereidheid om volgens republikeinse beginselen te regeren minder te verwachten dan van een vorst die allen over één kam scheert.²²⁸ De verzoening tussen monarchie en republiek kan naar Kants oordeel slechts in de geschiedenis plaatsvinden, waarin de monarch van de noodzaak van republikeinse hervormingen overtuigd zal raken én de hem rechtvaardigende gronden om aan zijn autocratische regime vast te houden zal verliezen. Het tijdelijke excuus voor de monarchie ligt immers enkel in de vrees voor het buitenlandse gevaar en vormt geen legitimatie voor een eeuwige monarchie. Want wanneer de andere landen zich geleidelijk republicaniseren, zal het gevaar dat van hen te duchten is, steeds geringer worden²²⁹ en geen obstakel meer vormen om ook de instituties van de staat aan de republikeinse wijze van regeren aan te passen. Een morele, op hervormingen gerichte politiek waarop met name door de filosofen wordt aangedrongen²³⁰, wil de vorst van de noodzaak van een dergelijke transformatie overtuigen. Zolang de

²²³ Deze gewaagde interpretatie vindt men bij Ludwig, *Kants Rechtslehre*, p. 166.

²²⁴ ZeF, AA, VIII, 353; GW, XI, 208.

²²⁵ Rel, AA, VI, 188n; GW, VIII, 863n.

²²⁶ MdS, R, § 51, AA, VI, 339; GW, VIII, 462.

²²⁷ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166.

²²⁸ TuP, AA, VIII, 302n; GW, XI, 159n.

²²⁹ SdF, AA, VII, 86n; GW, XI, 358n.

²³⁰ Zie hoofdstuk 5.3.

vorst nog autocratisch heerst, behoort hij in ieder geval republikeins te regeren volgens principes waarmee het volk zelf zou kunnen instemmen, omdat ze met de geest van de wetten van de vrijheid overeenstemmen.²³¹

Volgens Langer - en zij sluit zich daarin met name bij haar leermeester de historicus Kosseleck aan - beoogde Kant met zijn staatstheorie en met name met dit eerste definitieve artikel aansluiting te zoeken bij en inspiratie te zijn voor een hervormingsgezinde politiek in Pruisen.²³² Zijn ietwat dubbelzinnige uitleg van de democratie, de monarchie en de representatie moet niet geïnterpreteerd worden als concessie die ten koste gaat van zijn eigenlijke politieke opvattingen, maar getuigt van inzicht in de historische voorwaarden, waaronder een staatsinrichting die aan de idee van het maatschappelijk verdrag beantwoordt, gerealiseerd zou kunnen worden. Wanneer men de latere plannen van de Pruisische hervormingsgezinde partij onder leiding van Stein en Hardenberg met de boven geschetste grondlijnen van Kants staatstheorie vergelijkt, dan ziet men naar Langers oordeel een treffende overeenkomst. Daaruit mag men volgens haar concluderen dat Kant met zijn geschriften een bepaalde politieke bedoeling gehad heeft. Met name door de combinatie van de klassieke staatsvormen en de antithetische indeling van de regeringswijzen in republicanisme en despotisme wilde hij een historisch compromis aanduiden, van waaruit een hervormingsgezinde politiek mogelijk zou zijn. Een monarchie die zich geleidelijk aan een constitutie zou binden, zou dan de evolutie naar de representatieve democratie, die werkelijk aan vrijheid en gelijkheid beantwoordt, mogelijk maken.²³³ Indien men zich realiseert dat Pruisen in de tijd dat Kant schreef, strikt genomen nog geen constitutie kende²³⁴, is het niet onbegrijpelijk dat Kant terughoudend is voor wat de identificatie betreft van machtenscheiding en representatie enerzijds en democratie anderzijds. Ook zonder het begrip 'democratie' zijn deze republikeinse beginselen al vooruitstrevend genoeg, zeker wanneer het republikeinse Frankrijk de vijand is en de tolerantie binnen de Pruisische absolute monarchie afhankelijk is van het noodlot, dat al dan niet een obscurant (een begrip dat op Frederik Willem II van toepassing was, die in 1797 stierf) op de troon plaatst.²³⁵

Het heeft binnen de opzet van deze studie geen zin de details van deze hervormingsgezinde politiek na te gaan en naar mogelijke overeenkomsten met Kants oeuvre te zoeken. Het is wél van prominent belang te constateren dat Kants politieke filosofie géén deductie is uit een abstracte mo-

²³¹ SdF, AA, VII, 91, 87n, 88; GW, XI, 364-5, 360n, 361.

²³² Langer, *Reform nach Prinzipien*, p. 118 ev.; ook: Fetscher, *Französische Revolution*, p. 287; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 295 ev.

²³³ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 166.

²³⁴ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 276.

²³⁵ SdF, AA, VII, 10-11; GW, XI, 273-4.

rele theorie. Het fundament van zijn politieke theorie ontleent Kant weliswaar aan zijn leer van de categorische imperatief, maar hij meent niet dat daaruit een totale, concrete staatsinrichting afgeleid zou kunnen worden. Veeleer zocht hij op basis van de beginselen van vrijheid en gelijkheid aansluiting bij een morele politiek, waarin niet het hebben van de macht het uiteindelijke doel is, maar het regeren op basis van deze redelijke beginselen. Zo'n regeringsvorm kan enkel geleidelijk onder invloed van een steeds voortgaande Verlichting tot stand gebracht worden. Daarom is het historische compromis voor het tot stand brengen van de republiek noodzakelijk. Want een gebrekkige staatsinrichting mag niet door een revolutie van het volk veranderd worden, doch enkel door een hervorming van de soeverein zelf.²³⁶ Aan dit moeilijke aspect van Kants staatsleer heb ik nog geen aandacht besteed. Kants inmiddels beruchte weigering om aan het volk recht op revolutie toe te kennen heeft veel auteurs over diens politieke theorie niet alleen teleurgesteld, maar ook voor raadsels geplaatst. Ik zal de bespreking van dit thema uitstellen tot het volgende hoofdstuk. Dan zullen een aantal interpretaties en oplossingen van het raadsel "revolutie" aan bod komen. Ik meen dat mijn interpretatie van Kants leer van de revolutie een mooie overgang vormt naar hoofdstuk 5, dat aan het tweede deel van ZeF gewijd is.

3.3 Federalisme

Kant deelt niet - ik zei dit reeds - de door sommigen in zijn tijd gekoesterde romantische voorstelling van de goede wilde, die een bewijs zou vormen voor de oorspronkelijke goedheid van de menselijke natuur. Kant is er evenmin van overtuigd dat het geciviliseerde Europa een beminnelijker zijde van die natuur laat zien. Vele Europeanen beschouwen de koppigheid, waarmee de wilden aan hun wetteloze vrijheid en daarmee aan de ononderbroken oorlog²³⁷ vasthouden boven een door henzelf te bepalen wettelijke dwang, als een dierlijke ontaarding, die slechts verachting of, in het beste geval, medelijden verdient. Maar zij zijn zelf geen haar beter. Want op grond van deze verachting voor de wilden zou men mogen verwachten dat de Europese staten zich zouden haasten om aan soortgelijke verwerpelijke toestanden in de internationale verhoudingen te ontkomen. Maar het tegendeel is het geval. Iedere staat beschouwt het als hét teken van waardigheid aan geen enkel uiterlijke wettelijke dwang onderworpen te zijn. In het verlengde daarvan lijkt de glans van het staatshoofd erin te bestaan, dat vele duizenden onder zijn bevel staan en opgeofferd kunnen worden voor een zaak die hen niets aangaat. De Ame-

²³⁶ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 321-2; GW, VIII, 441.

²³⁷ Ook: Rel, AA, VI, 33n; GW, VIII, 681n.

rikaanse wilden verschillen derhalve enkel daarin van de Europese dat de eersten hun overwonnen vijanden opeten, terwijl de laatsten een nuttiger misbruik van de overwinning weten te maken door de overwonnenen als werktuigen in te zetten voor toekomstige, nog uitgebreidere oorlogen.²³⁸

De rede als hoogste morele wetgevende macht veroordeelt echter de oorlog als rechtsgang en maakt de vrede tot onmiddellijke plicht.²³⁹ Daarom geldt het gebod: 'exeundem esse e statu naturali' niet uitsluitend voor individuele mensen, maar ook voor staten.²⁴⁰ Nu is elke staat zich van de onzekerheid en als gevolg daarvan van de mogelijke oorlog bewust. Maar hij poogt daaraan te ontsnappen door de zogenaamde vrede van de universele hegemonie over alle andere staten na te streven. Dit streven is te vergeefs, omdat de vrede niet op die manier bereikt kan worden. Want nadat het monstrum van de universele monarchie al zijn burens verslonden zal hebben, verliezen zijn wetten geleidelijk aan kracht en wordt de regering over een zo groot gebied onmogelijk, zodat het door tweespalt en oproer weer in een aantal kleinere staten uiteenvalt. Het hele spel kan dan weer van voren af aan beginnen, want ook deze staten zullen niet door schade en schande wijs geworden zijn, maar zelf weer naar hegemonie streven.²⁴¹ Toch worden de staten niet enkel gekarakteriseerd door dit streven naar absolute macht, want dan zou de oorlog nooit kunnen ophouden. Ofschoon de boosaardigheid van de mens zich nergens zo onverholen manifesteert als in de ongeregelde verhoudingen van de volkeren, heeft toch geen enkele staat het gewaagd zich expliciet tot dat kwaad te bekennen en machtspolitiek te bedrijven zonder aan het rechtsbegrip een vorm van legitimatie te willen ontleen. En ook al is het zo dat de getuigenissen van de grote leermeesters van het volkenrecht enkel ter rechtvaardiging van militaire agressie zijn aangevoerd en nooit staten van hun oorlogszuchtige bedoelingen hebben doen afzien, toch vormt de lippen dienst aan het rechtsbegrip een bewijs voor de morele aanleg van de mens. Zelfs de meest expansieve staat heeft nog het vage besef dat de vraag naar het recht niet door de macht beantwoord wordt. Anders zou hij het woord 'recht' nooit in zijn mond nemen.²⁴²

Nu schijnt er maar één enkele, met de rede overeenstemmende weg te zijn om een einde te maken aan de vijandelijkheden van deze toestand: de staten moeten net als individuele mensen hun wetteloze vrijheid opgeven, zich aan openbare, door henzelf te bepalen dwingende wetten onderwerpen en een supranationale bondsstaat, een internationale staat of-

²³⁸ ZeF, AA, VIII, 354-5; GW, XI, 209-10; Antrop, AA, VII, 330; GW, XI, 685.

²³⁹ ZeF, AA, VIII, 356; GW, XI, 211; MdS, R, Beschluß, AA, VI, 354; GW, VIII, 478.

²⁴⁰ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 157; Rel, AA, VI, 97n; GW, VIII, 756n; MdS, R, § 61, AA, VI, 350; GW, VIII, 474.

²⁴¹ Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n; MdS, R, § 61, AA, VI, 350; GW, VIII, 474.

²⁴² ZeF, AA, VIII, 355; GW, XI, 210.

tewel een wereldrepubliek stichten, een *civitas gentium* die uiteindelijk alle volkeren van de aarde moet omvatten.²⁴³ Toch luidt het *tweede* definitieve artikel voor de eeuwige vrede: "Het volkenrecht moet op een *federatie* van vrije staten gebaseerd zijn".²⁴⁴ Daarmee zijn we bij het centrale probleem van Kants voorstel voor een internationale orde beland, want deze twee beweringen lijken met elkaar in strijd te zijn. Sommigen menen dat deze aarzeling om een keuze te maken tussen een wereldrepubliek, een bondsstaat en een statenbond als een ontwikkeling binnen Kants denken beschouwd moet worden.²⁴⁵ Een enkeling meent dat Kants uiteindelijke voorkeur toch niet bij de federatie, maar bij de wereldrepubliek ligt.²⁴⁶ Ik deel geen van beide interpretaties en ga bij voorbeeld met Riley²⁴⁷ akkoord dat Kant bij zijn voorstellen voor een internationale rechtsorde steeds een federatie van vrije staten voor ogen stond. Ik meen dat *alle* teksten waar Kant het probleem van het ontbreken van internationaal recht bespreekt, deze federatie als oplossing propageren. Voor deze stelling heb ik een aantal redenen.

In de *eerste* plaats blijkt Kants voorkeur voor de federatie uit de door hem gebezigde terminologie. De volkenbond die een einde moet maken aan de toestand van (mogelijke) oorlog tussen de staten, wordt door Kant zowel in zijn eerste als in zijn laatste aan dit probleem gewijde tekst, dus in de Idee uit 1784 én in de MdS, R uit 1797, een *Foedus Amphictyonum* genoemd.²⁴⁸ Met dit begrip grijpt Kant terug op een *federatie*, die tussen bepaalde Griekse steden bestond en die zich niet alleen onder de bescherming van een bepaalde Godheid stelde, maar vaak ook - zoals in het geval van de amphictyonum van Delphi - werd gesticht ter bescherming van een bepaald heiligdom. In zo'n verbond verplichtten de steden zich ertoe elkaar niet aan te vallen en elkaar te steunen bij een aanval tegen een van hen of, erger nog, tegen het heiligdom.²⁴⁹ Het is tegelijk fraai en veelzeggend dat Kant deze naam gebruikt voor de door hem voorgestane statenbond. Want het gaat er ook volgens Kant om door middel van een internationale organisatie een heiligdom veilig te stellen, al is dat niet meer de Pythia van Delphi, maar het recht van de mens. Nu wordt die internationale organisatie inderdaad ook twee keer door het begrip 'Weltrepubliek' aangeduid. Het feit evenwel dat dit begrip de ene keer onmiddellijk ná een

²⁴³ ZeF, AA, VIII, 357; GW, XI, 212; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 169; ook: TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172.

²⁴⁴ ZeF, AA, VIII, 354; GW, XI, 208; ook: TuP, AA, VIII, 310-1; GW, XI, 169-70; MdS, R, § 54, 61, AA, VI, 344, 350-1; GW, VIII, 467, 474-5.

²⁴⁵ Philonenko, *Le problème de la paix*, p. 37; Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 151.

²⁴⁶ Delfgaauw, *Inleiding*, in: Kant, *De eeuwige vrede*, p. 21.

²⁴⁷ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 114.

²⁴⁸ Idee, AA, VIII, 24, GW, XI, 42; MdS, R, § 54, AA, VI, 344; GW, VIII, 467.

²⁴⁹ Ruyssen, *sources doctrinales*, p. 28.

uitgebreide noot en in samenhang met het begrip 'Völkerbund' valt, wijst erop dat Kant toch ook hier een federatief verband tussen de staten beoogt.²⁵⁰ Ook in ZeF komt het begrip 'Weltrepublik' voor: staten behoren hun wetteloze vrijheid op te geven en een internationale staat ('Völkerstaat') te stichten. Omdat zij dat evenwel niet willen, komt in de plaats van de positieve idee van een wereldrepubliek het negatieve surrogaat van een de oorlog slechts afwerende bond.²⁵¹ In TuP vindt men ook één opmerking in de richting van een bondsstaat, wanneer Kant spreekt over een algemene internationale staat ('Völkerstaat') en over volkenrecht dat uit met macht handhaafbare wetten zou bestaan.²⁵² Toch benadrukken zowel TuP als ZeF de noodzaak van een federatie en de onmogelijkheid én onwenselijkheid van een echte wereldrepubliek. Een kosmopolitische rechtsorde, die analoog zou zijn aan een staatsburgerlijke rechtsorde, is vanuit het oogpunt van de vrijheid veel te gevaarlijk en kan gemakkelijk in despotisme ontaarden. Daarom is het beter een internationale federatie tot stand te brengen zonder een centraal gezag op mondiaal niveau.²⁵³ Ook in ZeF vindt men deze gedachte vaak terug: weliswaar moet er in het volkenrecht van een echt publiekrecht sprake zijn, dat evenwel moet voortkomen uit een permanent-vrije federatie van verschillende staten.²⁵⁴ Zo is er geen enkele tekst te vinden waarin Kant zich onomwonden voor een wereldrepubliek uitspreekt.

Naast dit terminologische argument zijn er ook een aantal meer inhoudelijke overwegingen. Om de oorlog uit te bannen moeten de staten in een op de burgerlijke toestand gelijkende verhouding tot elkaar zien te geraken, maar hun vereniging kan enkel een statenbond en niet een bondsstaat zijn. Want, en dat is het *tweede* argument, een bondsstaat is een staat die aan de politieke verhouding tussen de volken een einde maakt. De bondsstaat is in logische zin strijdig met de idee van het volkenrecht, dat een meervoud van staten impliceert.²⁵⁵ Nu is dit argument in zeker opzicht weinig zeggend, aangezien het er volgens Kants rechtsleer om te doen is op mondiaal niveau het geweld te vervangen door het recht, de willekeur door de regel. Of de heerschappij van het recht in één supranationale staat of in een verbond van staten gehandhaafd wordt, lijkt met het oog op dit doel niet relevant. Kant blijkt echter ten aanzien van dit probleem opnieuw niet enkel gericht te zijn op het (abstracte) doel van het recht, namelijk het stichten van de vrede, maar ook gevoelig te zijn voor de historische omstandigheden en mogelijkheden. Vanwege de grote cul-

²⁵⁰ Rel, AA, VI, 34 (r. 14) + n; GW, VIII, 683, 682n.

²⁵¹ ZeF, AA, VIII, 357; GW, XI, 212-3; zo ook: MdS, § 61, AA, VI, 350; GW, VIII, 474.

²⁵² TuP, AA, VIII, 313 (r. 10-11), 312 (r. 26-7); GW, XI, 171-2.

²⁵³ TuP, AA, VIII, 310-1; GW, XI, 169-70.

²⁵⁴ ZeF, AA, VIII, 383, ook: 354, 355, 367, 385; GW, XI, 247, ook: 209, 211, 212, 225, 249.

²⁵⁵ ZeF, AA, VIII, 354, 367; GW, XI, 209, 225; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 167, 168, 171.

turele, taalkundige en religieuze verschillen tussen de diverse volkeren en staten kan een enorm uitgebreide bondsstaat uitsluitend despotisch geregeerd worden.²⁵⁶ Op de lange termijn voorkomt zo'n staat geen oorlogen. Een te uitgebreide staat valt vanzelf weer in meer delen uiteen. Voor zover de oorlog er enige tijd door bedwongen kan worden, gaat dit ten koste van de vrijheid van de burgers en een gezond, door de wet aan banden gehouden antagonisme van de staten.²⁵⁷

Het *derde* en mijns inziens centrale argument van Kant voor een federatie van vrije staten is het feit dat de analogie tussen de individuele mensen in de natuurtoestand en de staten zonder een supranationale organisatie een beperkte is. Want de individuen die de plicht hebben om de natuurtoestand te verlaten, hebben niets dan hun wilde, wetteloze vrijheid²⁵⁸ te verliezen. De voorwaarden voor een vreedzaam leven is voor hen enkel in een rechtsgemeenschap te vinden. De Ausgangssituatie is voor de staten een andere. Weliswaar moeten ook zij de wetteloze toestand die hun internationale verhoudingen kenmerkt, verlaten, maar zij zetten met de poging om aan de oorlog een einde te maken en een wereldvrede te stichten ook iets op het spel, namelijk het feit dat zij intern al een bepaalde rechtmatige verhouding tot stand gebracht hebben.²⁵⁹ Het is dus niet van te voren uit te sluiten dat de internationale band die een staat met een willekeurige andere staat aangaat, ten koste gaat van de op binnenlands niveau reeds bereikte vrijheid en rechtszekerheid. Anders dan bij het individu is de weigering van een staat om met bepaalde andere staten een supranationale vereniging aan te gaan niet noodzakelijk identiek met de weigering om aan de morele verplichting tot vrede te voldoen. Staten vormen reeds een, weliswaar voorlopige, verwerkelijking van het recht.²⁶⁰ Daaraan ontleen staten het recht om zich te verzetten tegen een bondsstaat.

Een *laatste* argument voor een statenbond boven een wereldrepubliek is het volgende. Een beleid dat op een bepaald doel gericht is, moet proberen zo effectief mogelijke middelen in te zetten om dat doel te bereiken. De wereldrepubliek als bondsstaat is een niet adequaat middel voor het bereiken van de vrede. Een bondsstaat loopt het risico in een universele monarchie met een minimum aan vrijheid te ontaarden. Nu Kant expliciet een eis heeft gesteld aan de interne politieke ordening van de aan die vrede deelnemende staten, namelijk het republikanisme²⁶¹, is een internationale organisatie als een kunstmatig van bovenaf opgelegd orgaan met

²⁵⁶ ZeF, AA, VIII, 367; GW, XI, 225; Mutm. Anf, AA, VIII, 121; GW, XI, 99; TuP, AA, VIII, 311; GW, XI, 169; MdS, R, § 61, AA, VI, 350; GW, VIII, 474.

²⁵⁷ Idee, AA, VIII, 26; GW, XI, 44; MdS, R, § 57, AA, VI, 347 (r. 19-21); GW, VIII, 471.

²⁵⁸ ZeF, AA, VIII, 357; GW, XI, 212; MdS, R, § 47, AA, VI, 316; GW, VIII, 434.

²⁵⁹ ZeF, AA, VIII, 355-6; GW, XI, 211; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 168.

²⁶⁰ Geismann, Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, p. 367, 380.

²⁶¹ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354 (r. 29-30); GW, VIII, 478.

een aan de politieke staat analoge centrale macht te zwaar. De wil om vreedzaam met de andere staten om te gaan wordt immers al door de republikeinse constitutie gegarandeerd en hoeft dus niet te worden afgedwongen. Een coördinerende, internationale organisatie is voldoende om de reeds aanwezige wil tot een vreedzame regeling van conflicten bij te staan. Dat impliceert evenwel dat deze internationale organisatie net zo min als de republiek onmiddellijk tot stand gebracht kan worden. De verwelijking van zowel de eerste als de tweede voorwaarde van de eeuwige vrede heeft tijd nodig. Het belangrijkste bezwaar dat volgens Kant tegen de theorieën van de Abbé van St. Pierre en Rousseau ingebracht kan worden, is dan ook dat zij de uitvoering ervan op veel te korte termijn verwacht hebben.²⁶²

Alle teksten waarin Kant het probleem van de internationale vrede ter sprake brengt, worden gekenmerkt door dit historisch besef en benadrukken zowel de noodzaak om zo'n orde tot stand te brengen, opdat het recht van de mens peremptoir zeker gesteld wordt, als ook de gevaren, wanneer men die orde onmiddellijk en met onstuimigheid van boven af zonder rekening te houden met de omstandigheden tot stand wil brengen. De staten zullen dus pas uiteindelijk met elkaar een verdrag aangaan dat op het maatschappelijk verdrag ter stichting van de staat gelijkt.²⁶³ Dit verdrag is geen vredesverdrag in de strikte betekenis van het woord, dat enkel aan een feitelijke oorlog een einde maakt en niet ook aan de oorlogstoestand in het algemeen. De zekerheid dat de internationale verhoudingen door het recht en niet door de macht van de overwinning geregeld worden, kan enkel door een vredesbond, een *foedus pacificum*, worden gegarandeerd.²⁶⁴

Nu zou men Kant het verwijt kunnen maken dat hij weinig expliciet is over de inrichting van deze *foedus pacificum* en over de sanctie-mogelijkheden ervan. Want enerzijds stelt hij dat de statenbond de zekerheid en het recht van elke staat, ook de kleinste, wil garanderen en dat niet op basis van diens eigen juridische beoordeling of macht, maar op basis van een beslissing naar de wetten van de verenigde wil en van een verenigde macht.²⁶⁵ Maar anderzijds mag het antagonisme tussen de staten door zo'n centrale macht niet vernietigd worden.²⁶⁶ De statenbond is niet uit op het verwerven van een soort staatsmacht, maar enkel op het behoud en het zeker stellen van de vrijheid van iedere staat, zonder dat daar een mondiale wetgeving en een mondiale dwang aan ten grondslag ligt.²⁶⁷ Kant

²⁶² Idee, AA, VIII, 24, GW, XI, 42.

²⁶³ MdS, R, § 57, AA, VI, 347 (r. 7-9), GW, VIII, 470.

²⁶⁴ ZeF, AA, VIII, 356, GW, XI, 211.

²⁶⁵ Idee, AA, VIII, 24, GW, XI, 42.

²⁶⁶ Idee, AA, VIII, 26, GW, XI, 44.

²⁶⁷ ZeF, AA, VIII, 356, GW, XI, 211.

geeft nergens aan hoe een dergelijke internationale orde geïnstitutionaliseerd moet worden. Zijns inziens kunnen zulke problemen niet vanuit een abstract principe worden opgelost. Net als bij het republicanisme zijn enkel de grondlijnen voor de oplossing van het probleem van oorlog en vrede te bepalen. Daarbij staat centraal dat het tot dan toe gehanteerde middel van het machts-evenwicht, waarin geen enkele internationale organisatie een rol speelt, volstrekt ondeugdelijk is. Het is een hersenspinsel de vrede van zo'n evenwicht te verwachten.²⁶⁸ Evenmin is de vrede met de universele hegemonie van een bondsstaat gediend. Enkel het respect voor de vrijheid van de andere staten kan het doel van de vrede naderbij brengen. Zo streeft Kant de vervanging na van het bestaande, onvolmaakte, op gewoonten gebaseerde internationale recht door de structuur van een internationale gemeenschap op basis van een verdrag tussen onafhankelijke staten.²⁶⁹ Deze vereniging noemt hij ook een permanent congres van lidstaten, die op basis van vrijwilligheid tot deze organisatie toetreden en die de onderlinge band ook van tijd tot tijd vernieuwen. Alleen hierdoor kan mettertijd aan de idee van een internationaal publiekrecht gestalte gegeven worden, waardoor de volkeren niet meer op barbaarse, maar op vreedzame wijze hun strijdpunten regelen.²⁷⁰ De belangrijkste reden echter waarom Kant geen expliciete vormgeving van de internationale rechtsorde kan geven, is wel het feit dat zo'n statenbond als een vredesbond enkel kans van slagen heeft, wanneer de eraan deelnemende volkeren in staat zijn gebleken een voor de oorlog ongunstige, republikeinse constitutie aan te nemen. En Kant kan niet op die situatie vooruitlopen, ook al hebben de staten soms het recht elkaar tot het aannemen van zo'n constitutie te bewegen.²⁷¹ Het proces van republikanisering is naar zijn oordeel pas begonnen. Daarom is het belangrijk zowel te waarschuwen voor een als vredesinitiatief vermomd streven naar hegemonie, als de gerechtvaardigde hoop uit te spreken op een vreedzame orde in de vorm van een federatie, als de enige met de vrijheid van de staten verenigbare toestand.²⁷²

Het feit dat Kant enerzijds de eerdere, met name van de Abbé van St. Pierre afkomstige, mechanische en kunstmatige voorstellen vervangt door richtlijnen ten behoeve van een historisch en gradueel proces²⁷³, maar dat anderzijds zijn inzicht in de geschiedenis zijn hoop op de vrede niet vernietigt, is te danken aan twee belangrijke ontwikkelingen. In de eerste plaats werkt de oorlog zelf in het voordeel van de vrede. De oorlog leidt tot

²⁶⁸ TuP, AA, VIII, 312; GW, XI, 172.

²⁶⁹ Hinsley, *Power*, p. 66.

²⁷⁰ MdS, R, § 61, AA, VI, 350-1; GW, VIII, 474-5; ZeF, AA, VIII, 358 (r. 26-7); GW, XI, 214.

²⁷¹ MdS, R, § 60, AA, VI, 349; GW, VIII, 473.

²⁷² ZeF, AA, VIII, 385; GW, XI, 249.

²⁷³ Hinsley, *Power*, p. 72.

een dermate grote nood en ellende, dat iedereen op een bepaald moment wel naar de vrede zal streven, naar een toestand die de rede zelf als verplicht had opgelegd.²⁷⁴ Vervolgens meent hij getuige te zijn van de werkelijkheid van de voorwaarde voor de uitvoerbaarheid van de federatie. Want wanneer een machtig en verlicht volk zichzelf tot een republiek omvormt, dan kan dit volk het middelpunt vormen voor een federatieve vereniging van de staten. Andere staten kunnen - zonder bang te zijn voor hun vrijheid - een federatie met die nieuwe republiek aangaan.²⁷⁵ Het is duidelijk dat Kant hoge verwachtingen heeft van het revolutionaire proces in Frankrijk, van waaruit de eerste stap naar een wereldvrede gezet kan worden door middel van een wederzijds niet-aanvals- en verdedigingsverdrag. Dit verbond kan zich dan steeds uitbreiden bij zijn poging om de stroom van rechtsschuwe, vijandige neigingen, om de goddeloze woede met haar bloeddorstige mond te bedwingen.²⁷⁶

3.4 Wereldburgerrecht

Er is nog een laatste reden om te bevestigen dat Kant enkel de wereldrepubliek als statenbond en niet als bondsstaat nastreeft. Indien dat laatste het geval was, zou het derde definitieve artikel: "het recht van de wereldburger moet beperkt zijn tot de voorwaarden van een algemene gastvrijheid" overbodig zijn. De wereldvrede vraagt niet enkel om de republikeinse staatsinrichting en de federale verhouding van de staten onderling, maar ook om een kosmopolitisch recht, dat de vriendschappelijke omgang van alle mensen met elkaar garandeert. Het nationale en internationale recht dient aangevuld te worden met een algemene bepaling die het verkeer tussen staten en individuen regelt.²⁷⁷ Dit artikel bepaalt dat individuen van een bepaalde nationaliteit door andere staten vriendschappelijk bejegend moeten worden, zodat internationale communicatie mogelijk wordt ook op een lager niveau dan dat van regeringsvertegenwoordigers. Tevens dient dit recht beperkt te zijn tot de gastvrijheid. Staten moeten dus de rechten van alle individuen, niet enkel van hun eigen onderdanen respecteren, maar individuen dienen het recht op zelfbeschikking van andere volkeren en staten onaangetaast te laten. Op dat laatste aspect slaat de uitdrukking "beperkt worden tot". Want sommige lieden menen een voorshotje te mogen nemen op de universele monarchie, die zij door hun handelwijze voor hun staat en met name ten behoeve van hun eigen

²⁷⁴ Idee, AA, VIII, 24, 28; GW, XI, 42, 47; KdU, § 83, AA, V, 433; GW, X, 391; TuP, AA, VIII, 311; GW, XI, 170; MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354; GW, VIII, 478.

²⁷⁵ ZeF, AA, VIII, 356; GW, XI, 211-2; SdF, AA, VII, 86n; GW, XI, 358n; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 169.

²⁷⁶ ZeF, AA, VIII, 357; GW, XI, 213. Kant citeert hier de *Aeneis* (I, 294-6) van Vergilius.

²⁷⁷ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 175; MdS, R, § 53, AA, VI, 343-4; GW, VIII, 466.

voordeel tot stand willen brengen door zich zonder toestemming in een ander land metterwoon te vestigen en het grondgebied van andere volkeren toe te eigenen. Deze lieden menen daartoe gerechtigd te zijn, wanneer dit grondgebied aan herders en jagers toebehoort die nog niet tot de stichting van een politieke gemeenschap zijn overgegaan.²⁷⁸

Het onrecht dat staten individuen aandoen en omgekeerd, maakt de expliciete formulering van het bezoeksrecht noodzakelijk. Op grond hiervan heeft ieder mens de bevoegdheid om zichzelf als gezelschap aan te bieden aan iedere gemeenschap, terwijl die de plicht heeft hem niet vijandig te bejegenen.²⁷⁹ Dit recht gaat terug op het oorspronkelijk recht van alle mensen op het gemeenschappelijke bezit van de aarde, wat geen beschrijving is van de vroegste historische toestand van de wereld, maar uitdrukking van de bolle vorm van de aarde. Mensen kunnen zich niet tot in het oneindige verstrooien²⁸⁰ en moeten derhalve een (mondiale) rechtsgemeenschap met elkaar aangaan. Enkel daarbinnen kan het recht van elk individu en van elke gemeenschap afdoende gegarandeerd worden. Aan dit oorspronkelijk gemeenschappelijke bezit ontleen alle mensen het recht zich daar te bevinden, waar de natuur of het toeval hen buiten hun wil geplaatst heeft.²⁸¹ Eigendomsaanspraken op een stuk land gaan dus niet zover dat eigenaren vreemdelingen mogen weren, laat staan doden. Maar evenmin is het omgekeerde het geval: vreemdelingen mogen geen gebruik maken van hun grotere fysieke kracht of technische inzicht om anderen van hun grondgebied te beroven.

Met dit natuurlijke bezoeksrecht is in de eerste plaats het gedrag van hen in strijd, die de onherbergzaamheid van zeeën, zeekusten en woestijnen benutten om geïsoleerde schepen en karavanen aan te vallen, te beroven en de gevangen genomen mensen als slaven te verhandelen. Reizigers hebben het recht op een niet-vijandelijke behandeling. Slechts zo kunnen ver van elkaar verwijderde werelddelen op vreedzame wijze met elkaar in contact komen en kan de mensheid op de lange termijn een kosmopolitische toestand bereiken.²⁸² Maar nog veel meer in strijd met het natuurrecht is het ongastvrije gedrag van de geciviliseerde Europese staten, die het bezoeksrecht ten onrechte interpreteren als het absolute recht om zich overal te vestigen zonder een overeenkomst met de oorspronkelijke bewoners aan te gaan en zelfs tegen hun wil in. Deze Europeanen beschouwen de landen die ze bezoeken, als gebieden die aan niemand toebehoren en die dus veroverd mogen worden. De oorspronkelijke inwoners tellen

²⁷⁸ MdS, R, § 62, AA, VI, 353; GW, VIII, 476.

²⁷⁹ ZeF, AA, VIII, 357-8; GW, XI, 213-4; MdS, R, § 62, AA, VI, 352; GW, VIII, 476.

²⁸⁰ ZeF, AA, VIII, 358; GW, XI, 214; MdS, R, § 43, § 62, AA, VI, 311, 353; GW, VIII, 429, 475; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 172.

²⁸¹ MdS, R, § 13, AA, VI, 262; GW, VIII, 373.

²⁸² ZeF, AA, VIII, 358; GW, XI, 214.

voor hen niet en worden al dan niet met behulp van vreemde oorlogszuchtige volkeren vermoord of voor slavenarbeid ingezet.²⁸³ Nu menen sommigen deze praktijken van kolonialisering te kunnen rechtvaardigen door erop te wijzen dat zonder kolonisatie grote delen van de aarde niet tot ontwikkeling gebracht zouden worden, wat toch wel de bedoeling van de natuur schijnt te zijn.²⁸⁴ De gewelddadigheid waarmee de oorspronkelijke bewoners van hun bezit worden beroofd, zou dus uiteindelijk in het belang van de hele wereld zijn, omdat de oorspronkelijke bewoners met de christelijke religie in aanraking komen en de moederlanden zich van de grootste misdadigers kunnen ontdoen, die in de nieuwe wereld de uitdaging vinden om zich te verbeteren. Al deze vermeende goede bedoelingen nemen echter de schandvlek van ongerechtigheid niet weg.²⁸⁵ Het doel rechtvaardigt nu eenmaal niet de middelen. En hoewel de Europeanen zich zeer vroom voordoen, drinken zij onrecht als water.²⁸⁶ Deze manier om grondbezit te verwerven is naar Kants oordeel verwerpelijk.²⁸⁷ De vraag of een volk in een pas ontdekt gebied een nederzetting in de nabijheid van de inheemse bevolking mag stichten, kan enkel positief beantwoord worden, als deze nederzetting geen inbreuk maakt op het gebruik van de grond door de inheemse bevolking. Indien het wel het geval is - en dat is zeer waarschijnlijk gezien het feit dat de autochtonen (de Hottentotten, de Tungusen en de meeste Amerikaanse stammen) over het algemeen een nomadisch bestaan leiden, wat om uitgestrekte, woeste gebieden vraagt -, dan mag zo'n nederzetting niet met behulp van geweld gesticht worden, maar enkel op basis van een verdrag. Bij het tot stand komen van dat verdrag mag men bovendien geen misbruik maken van de onwetendheid van de tegenpartij om haar tot het afstaan van bepaalde gebieden te bewegen.²⁸⁸

De meeste landen trekken zich echter van deze natuurrechtelijke beperkingen niets aan. Daarom was het van China en Japan zeer verstandig²⁸⁹ om de toegang tot hun landen te beperken. Maar het ergste is nog - alhoewel uit moreel oogpunt het beste - dat de koloniserende landen weinig baat hebben bij al die gewelddadigheid. Al hun handelsmaatschappijen staan op instorten en zelfs de suikereilanden leveren geen winst op. Het enige voordeel van de koloniën is dat de matrozen die er gediend hebben,

²⁸³ ZeF, AA, VIII, 358-9, GW, XI, 214-5.

²⁸⁴ MdS, R, § 15, AA, VI, 266; GW, VIII, 377.

²⁸⁵ MdS, R, § 62, AA, VI, 353, GW, VIII, 477.

²⁸⁶ ZeF, AA, VIII, 359, GW, XI, 216.

²⁸⁷ MdS, R, § 15, AA, VI, 266, GW, VIII, 377.

²⁸⁸ MdS, R, § 62, AA, VI, 353, GW, VIII, 476-7.

²⁸⁹ ZeF, AA, VIII, 359, GW, XI, 216 Het is belangrijk op te merken dat Kant hier de term "weislich" gebruikt voor iets wat wij als prudentieel of verstandig mogen vertalen. De wijsheid, waarvan hier sprake is, is niet gebaseerd op de morele wet, maar op ervaring (nl. met zulke gasten). Ik kom hierop uitvoerig terug in hoofdstuk 5.2

beter opgeleid zijn voor de oorlog in Europa. Maar ook dit voordeel is vanzelfsprekend in strijd met de ethiek en met de voorwaarden voor de eeuwige vrede. Het is daarom de hoogste tijd om het wereldburgerrecht in te perken tot het bezoekrecht. Op grond daarvan kunnen mensen van de gehele wereld met elkaar in contact komen en kan de bevolking van de wereld geleidelijk één gemeenschap worden, waarbinnen de schending van het recht op de ene plaats op alle andere plaatsen kan worden gevoeld.²⁹⁰

Hiermee besluit Kant zijn beschrijving van de publiek-rechtelijke voorwaarden voor het bereiken van de eeuwige vrede. Hij meent dat het de absolute plicht voor de mensheid is om aan de in dit hoofdstuk genoemde voorwaarden voor de eeuwige vrede, het hoogste politieke goed²⁹¹, te voldoen. Kant is niet bang om uitgelachen te worden vanwege zijn ideeën, die op de machtigen der aarde wel als pedant of academisch over zullen komen. Hij vertrouwt op de praktische rede die voorschrijft hoe de verhoudingen tussen mensen en staten behoren te zijn, maar ook (in subsidium) op de natuur der dingen die daarheen dwingt ook waarheen men niet graag wil gaan. Hiertoe behoort de menselijke natuur, die niet zo in het kwade verzonken is dat de moreel-praktische rede er niet over zou kunnen zegevieren. Maar deze overwinning moet wel ten koste van vele nederlagen op het kwade bevochten worden. De overwinning kost tijd, vraagt om geschiedenis.²⁹² Met al diegenen die door de nederlagen van de goede beginselen sceptisch zijn geworden over de vraag of de menselijke natuur wel in staat zal blijken het kwade te overwinnen, is Kant het oneens. De eeuwige vrede kán naderbij gebracht worden. Maar de overtuiging dat het in de geschiedenis beter zal gaan en dat de in dit hoofdstuk genoemde voorwaarden gerealiseerd zullen worden, moet op de scepsis veroverd worden. In deze overwinning heeft voor Kant de Franse Revolutie een fundamentele rol gespeeld. Aan dit belangwekkende teken van de geschiedenis én aan Kants weigering om een recht op revolutie te erkennen, is het volgende hoofdstuk gewijd.

²⁹⁰ ZeF, AA, VIII, 360; GW, XI, 216; MdS, R, § 62, AA, VI, 353 (r. 3-4); GW, VIII, 476.

²⁹¹ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 355; GW, VIII, 479.

²⁹² TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172.

4.1 Inleiding

In de literatuur rond Kants politieke filosofie wordt over het algemeen veel aandacht besteed aan diens zeer expliciete weigering om aan de revolutie recht toe te kennen. Dat is niet zonder reden. Het zou immers kunnen zijn dat deze weigering op gespannen voet staat met zijn pleidooi voor de met het recht van de mens overeenkomende republikeinse rechtsorde. De consistentie van Kants politieke theorie staat dus op het spel. Want als het niet is toegestaan om de republiek door middel van de revolutie naderbij te brengen, kan dan dé centrale voorwaarde voor de eeuwige vrede nog wel gerealiseerd worden? En is het niet inconsistent om enerzijds het recht van de mens te benadrukken en anderzijds datgene te ontkennen, wat velen beschouwen als het directe gevolg ervan, namelijk het recht om zich tegen politieke onderdrukking te verzetten en het gezag van tirannen omver te werpen?¹ Zo is het volgens de Onafhankelijkheidsverklaring van de Verenigde Staten van Amerika het recht van het volk om de regering bij flagrante en herhaalde schending van de fundamentele rechten van de mens te veranderen of omver te werpen en een nieuwe regering in te stellen in overeenstemming met de beginselen en de organisatie van de staatsmacht, waarvan het zijn veiligheid en geluk verwacht.²

Er is nog een andere reden, waarom Kants afwijzing van de revolutie aandacht verdient en op grond waarvan de aanklacht van een mogelijk grove inconsistentie nog wordt versterkt. Het is uit verschillende bronnen in en buiten het werk van Kant duidelijk dat hij zeer sympathiek stond ten opzichte van dé revolutie uit de geschiedenis, die zich onder zijn ogen afspeelde: de Franse Revolutie.³ Hoe, zo vraagt men zich af, is het mogelijk dat de auteur van *Zum ewigen Frieden* tegelijkertijd het recht op revolutie afwijst én de Franse Revolutie uitbundig begroet als een zeer belangrijke stap op weg naar eeuwige vrede? Daarbij dient men zich te realiseren dat de liefde van Kant voor de Franse Revolutie niet van één kant kwam.

¹ Atwell, *Ends and principles*, p. 174.

² Heide Meyer, *Die Menschenrechte*, p. 15; Zo ook in de Grondrechten-verklaring van Virginia, art. 3, in: Heide Meyer, *Die Menschenrechte*, p. 57 en in de Grondwet van de Bondsrepubliek Duitsland, art. 20 lid 4.

³ Van Kants sympathie voor de Amerikaanse onafhankelijkheidsstrijd zijn weinig getuigenissen. Jachmann bericht over een twistgesprek tussen de Engelsman Green en Kant over dit onderwerp bij hun eerste ontmoeting, wat overigens een latere vriendschap niet in de weg stond, cnf: Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 188.

Kant stond in het revolutionaire Frankrijk hoog aangeschreven, met name na het verschijnen van de Franse vertaling van ZeF. Hij zou in Duitsland een met de politieke revolutie verwante geestelijke omwenteling tot stand hebben gebracht. Ook Heinrich Heine benadrukte deze verwantschap, al vergiste hij zich in de figuur met wie hij Kant meende te moeten vergelijken. Niet voor de extremistische Robespierre⁴, maar voor de gematigde Sieyès zou Kant bewondering kunnen koesteren.⁵ Sieyès bewonderde op zijn beurt Kant en probeerde al in een vroeg stadium in Parijs voordrachten over diens filosofie te organiseren. Dat lukte pas in 1798, toen men in de toentertijd te Parijs aanwezige Wilhelm Humboldt de deskundige gevonden meende te hebben die de Franse metafysici de beginse-len van de kritische filosofie bij kon brengen. Overigens zijn deze colleges voor beide partijen weinig succesvol verlopen.

Het respect van Sieyès voor Kant schijnt trouwens nog verder te zijn gegaan. Geruchten willen dat hij gepoogd heeft Kants goedkeuring te verkrijgen voor de nieuw ontworpen grondwet en dat Parijs zich op zijn aandrang tot de Pruisische overheid gericht heeft met het verzoek de filosoof naar Parijs te sturen opdat hij behulpzaam zou kunnen zijn bij de verbetering van de grondwet.⁶ Deze geruchten waren evenwel op niets gestoeld.⁷ Het was dan ook voor velen in de omgeving van Kant een grote verrassing toen deze zich voor het eerst in 1793 (in TuP) zeer uitdrukkelijk keerde tegen het vermeende recht op revolutie. Velen waren immers de mening toegedaan, die door Rehberg in het begin van 1793 werd verwoord, dat de metafysica de Franse monarchie had verbrijzeld en een revolutie had ontketend, die haars gelijke in de geschiedenis niet kende.⁸ Kant was - zo blijkt uit de Vorarbeiten bij TuP⁹ - op de hoogte van deze aanklacht en de genoemde tekst moet gedeeltelijk als een antwoord daarop beschouwd worden. De uitgever van het *Berlinische Monatsschrift*, waarin TuP verscheen, was door Kants tekst in ieder geval blij verrast. Hij schreef op 5 oktober 1793 aan Kant dat hem vooral het tweede deel van het essay zeer goed bevalen was. "En", zo voegde hij eraan toe, "om geheel openhartig te spreken, is het mij misschien wel daarom zo goed bevalen, omdat het de weerlegging schijnt te zijn van het mij vanaf het begin onwaarschijnlijk voorkomende gerucht dat u zich zeer gunstig uitlaat over de steeds weerzinwekkender wordende Franse Revolutie, waarin toch de eigenlijke vrijheid van de rede, de moraliteit, elk wijs staatsmanschap en elke wijze wetgeving op de meest schandelijke wijze met voeten worden

⁴ Heine, *Religie en filosofie in Duitsland*, p. 87-8.

⁵ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 305-6.

⁶ Gulyga, *Immanuel Kant*, p. 280. Zie: Theremin an Kant, AA, XII, 58-60.

⁷ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 189.

⁸ Geciteerd in: Batscha, *Einleitung*, p. 21.

⁹ Vorarbeiten zu TuP, AA, XXIII, 127.

getreden".¹⁰ Het is jammer dat de correspondentie tussen Biester en Kant niet tot de late jaren '90 doorloopt. Want het zou interessant zijn Biesters reactie te horen op het tweede deel van *Der Streit der Fakultäten*, waarin Kant zich zeer onomwonden uitspreekt vóór de Franse Revolutie en vóór het recht van ieder volk om zichzelf een passende constitutie te geven.

Kants afwijzing van het recht op revolutie is dus niet ondubbelzinnig, maar moet tezamen met deze waardering begrepen worden. Daarom ga ik bij mijn behandeling van deze problematiek eerst in op Kants afwijzing van de revolutie. Daarna zal ik spreken over de betekenis van zijn waardering voor de Franse Revolutie. In de laatste paragraaf zal ik proberen een verklaring te vinden voor de ogenschijnlijk tegengestelde beweringen in de voorafgaande paragrafen.

4.2 Kants bezwaren tegen de revolutie

In de geschiedenis van het politieke denken is de afwijzing van het recht op revolutie niet onomstreden. We vinden het recht bijvoorbeeld, zoals ik al zei, bij Locke, maar ook bij Thomas van Aquino, die weliswaar het principiële verbod op revolutie (*seditio*) onderstreept, maar tevens stelt dat opstand tegen een tiran geen *seditio* is. Een tiran is immers niet gericht op het *bonum commune*, maar op zijn eigen voordeel. Verzet tegen diens regering heeft dan ook niet het karakter van *seditio*, omdat veeleer de tiran zelf zich daaraan schuldig gemaakt heeft.¹¹ Kant stelt zich met het afwijzen van het recht op revolutie in het gezelschap van Hobbes. Deze houdt het niet voor mogelijk dat de soeverein van zijn kant de overeenkomst van het maatschappelijk verdrag verbreekt. Diens onderdanen mogen zich dus niet van hun onderwerping bevrijden met een beroep op het feit dat de soeverein zijn recht verbeurd heeft.¹² Het is merkwaardig dat Kant de zijde van Hobbes kiest, aangezien de eerste tekst, waarin hij zich tegen het recht op revolutie uitspreekt - de tekst waarover Biester zich zo verheugt - expliciet gericht is tegen Hobbes.¹³ Toch lijken ook de bewoordingen van Kant op die van Hobbes: "Elk verzet tegen de hoogste wetgevende macht, elke opruiing om de ontevredenheid van de onderdanen in daden te laten uitmonden, elke opstand die tot rebellie voert, is de hoogste en meest strafbare misdaad in de gemeenschap, omdat zij de grondslagen ervan vernietigt. En dit verbod geldt onvoorwaardelijk, ook wanneer de betreffende macht of haar uitvoerder, het staatshoofd, het oorspronkelijke verdrag geschonden en daardoor in de ogen van de onderdanen het recht om wetgever te zijn verloren heeft, door haar regering te machtigen om ge-

¹⁰ Biester an Kant, AA, XI, 456.

¹¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, IIa, IIae, qu. 42, art. 2 ad 3.

¹² Hobbes, *Leviathan*, Bk. II, 19, p. 161.

¹³ TuP, 2e deel (Gegen Hobbes), AA, VIII, 289; GW, XI, 143.

welddadig (tirannie) op te treden".¹⁴ En in alle navolgende staatsrechtelijke teksten vinden we soortgelijke geluiden. Ook in ZeF wordt de vraag of het oproer een rechtmatig middel is voor het volk om zich te bevrijden van de drukkende last van een zogenoemde tiran, negatief beantwoord. Het is in de hoogste mate onrecht, wanneer de onderdanen op deze wijze hun recht zoeken.¹⁵ In een meer uitgewerkte vorm vinden we dezelfde stelling terug in Kants rechtsleer. De wil van de wetgever is niet laakbaar, het uitvoerend vermogen van de opperbevelhebber (dit is de uitvoerende macht) onweerstaanbaar en de uitspraak van de hoogste rechter onherroepelijk. Dat alles resulteert in de centrale uitspraak dat de heerser in de staat (Kant bedoelt hier de wetgevende macht of de drie machten in vereniging tezamen) ten opzichte van zijn onderdanen louter rechten en geen (door hen) afdwingbare verplichtingen heeft.¹⁶ En zelfs SdF, waarin nochtans de loftrumpet over de Franse Revolutie wordt gestoken, stelt zeer uitdrukkelijk dat die lof niet als aanmoediging mag worden begrepen om overal een soortgelijke revolutie te ontketen. Revolutie is te allen tijde onrecht.¹⁷

Kant meent dat er goede redenen zijn om een recht op revolutie af te wijzen. De *eerste* reden is simpel. Het centrale onderscheid dat men ten aanzien van rechten kan maken, is het onderscheid tussen aangeboren en verworven rechten. Een aangeboren recht geldt onafhankelijk van iedere juridische handeling en komt iedereen van nature toe. Voor een verworven recht is een juridische handeling vereist. Nu is er slechts één aangeboren recht dat aan ieder mens krachtens zijn menszijn toekomt, namelijk de vrijheid voorzover zij met de vrijheid van ieder ander volgens een algemene wet kan bestaan.¹⁸ Het recht op revolutie kan dus geen aangeboren recht zijn. Het kan evenwel ook geen verworven recht zijn, want dan zou dat recht een tegenstrijdigheid bevatten. Het zou dan immers het recht zijn om de instantie die dat recht verleent, te vernietigen. Er kan dus geen verleend juridisch recht bestaan om revolutie te plegen.¹⁹ Deze stelling keert bij Kant herhaaldelijk terug. Geen enkel artikel binnen de constitutie kan het een bepaalde macht binnen de staat toestaan om zich tegen het staatshoofd te verzetten of diens macht in te perken wanneer het de grondwettelijke bepalingen overtreedt. Dan immers zou hij die de staatsmacht inperkt, meer (of tenminste evenveel) macht moeten hebben dan de door hem in te perken macht. Dat impliceert dat deze en niet het zogenaamde staatshoofd de hoogste bevelhebber in de staat is. En dat

¹⁴ TuP, AA, VIII, 299; GW, XI, 156.

¹⁵ ZeF, AA, VIII, 382; GW, XI, 245.

¹⁶ MdS, R, § 48, Allg. Anm. A, AA, VI, 316, 319; GW, VIII, 435, 438.

¹⁷ SdF, AA, VII, 87n; GW, XI, 360n.

¹⁸ MdS, R, Einl, AA, VI, 237; GW, VIII, 345.

¹⁹ Atwell, *Ends and principles*, p. 176.

spreekt zichzelf tegen.²⁰ De constitutie zou dan immers een recht verlenen op grond waarvan zichzelf omvergeworpen mag worden.

Daarmee hebben we het eerste centrale bezwaar tegen dit recht geformuleerd. Het is juridisch onmogelijk om een recht op revolutie te erkennen. Want stel dat het volk mocht beoordelen of het staatshoofd al dan niet de grondwet schendt en stel bovendien dat het daaromtrent, wat niet onwaarschijnlijk is, een andere mening is toegedaan dan het staatshoofd. Wie zal dan bepalen welke van die twee opvattingen terecht is? Geen van beide partijen kan rechter zijn in eigen zaak. Dus moet er nog een hoofd staan boven het staatshoofd, dat tussen laatstgenoemde en het volk beslist. Een staatshoofd boven het staatshoofd is echter een tegenspraak. Dus kan het volk geen recht op revolutie hebben.²¹ Een staat is naar het oordeel van Kant slechts mogelijk wanneer een volk zich onvoorwaardelijk onderwerpt aan een soevereine wil, die allen door middel van één wet verenigt. Een staat bestaat bij de gratie van een machtsmonopolie bij de overheid. Wanneer men tegen deze machtsvolkomenheid toch nog verzet zou toestaan, dan zou men zich tegenspreken, omdat dan de instantie waartegen men zich zou mogen verzetten niet de hoogste (wetgevende) macht zou zijn.²²

Het is mogelijk dat men van dit argument weinig onder de indruk is. Men kan met Beck²³ stellen dat Kant enkel een open deur intrapt door te ontkennen dat er een juridisch recht op revolutie is. Revolutie is per definitie de negatie van de onaantastbaarheid van de wettelijke en grondwettelijke bepalingen. Geen enkele toekomstige revolutionair zal van zijn voorgenomen handelwijze worden afgehouden door het argument dat hij in dat geval de wet overtreedt. Hij zoekt geen rechtvaardiging voor zijn handelen in de bestaande grondwet, maar zal hooguit appelleren aan de eventueel erin opgenomen natuurrechtelijke aanspraken, waarmee naar zijn oordeel het positieve recht strijdig geworden is. En voor zover het Kant in zijn rechtsleer om de a priori grondslagen van de staat te doen is, kan hij moeilijk anders dan het recht op revolutie loochenen. In een republiek die aan de idee van het maatschappelijk verdrag beantwoordt en die het mensenrecht respecteert, is het recht op revolutie overbodig. Zo'n volkomen rechtvaardige constitutie onder mensen als het telos van de rechtsontwikkeling is het 'Ding an sich selbst', een idee van de praktische rede waaraan geen object in de ervaring beantwoordt.²⁴

²⁰ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 319; GW, VIII, 438-9.

²¹ TuP, AA, VIII, 300, 303; GW, VIII, 156, 160.

²² MdS, R, Anhang, AA, VI, 372; GW, VIII, 498-9.

²³ Beck, the right of revolution, p. 414.

²⁴ MdS, R, Anhang, AA, VI, 371; GW, VIII, 497.

Maar Kants afwijzing van het recht op revolutie gaat wezenlijk verder en strekt zich uit tot alle staten, ook die waarin het staatshoofd zich niet laat leiden door de bepalingen van het maatschappelijk verdrag of door het mensenrecht. Om te begrijpen waarom de onderdanen ook in een feitelijke staat niet het recht hebben de overheid omver te werpen en dat wil zeggen: geen beroep mogen doen op hun aangeboren recht op vrijheid om de positief-rechtelijke bepalingen te overtreden, speelt een *tweede* argument een belangrijke rol. De revolutie, zo meent Kant, geschiedt vanuit een maxime, die - algemeen gemaakt - aan elke staatsinrichting een einde maakt en daarmee aan de enige toestand, waarbinnen mensen in het bezit van rechten kunnen zijn. Iedere juridische toestand wordt er dus onzeker door, omdat een toestand van volledige wetteloosheid, de status naturalis waarbinnen elk recht ophoudt te bestaan of tenminste ophoudt effect te hebben, ervoor in de plaats komt.²⁵ De omverwerping van de juridische verhoudingen, van alle recht betekent niet de verandering van de constitutie, maar de ontbinding ervan.²⁶ De revolutie brengt een tijdsspanne met zich mee, waarbinnen iedere rechtmatige toestand vernietigd is.²⁷

De tweede reden voor de afwijzing van de revolutie stelt dat zij een zeer ongewenste terugkeer naar de natuurtoestand impliceert. Dat is de status belli, waarin iedereen zich aanmatigt rechter te zijn in eigen zaak en waarin de rechten van allen door allen voortdurend worden bedreigd of geschonden.²⁸ Slechts wanneer allen zich al dan niet vrijwillig (en dat laatste is historisch gezien het geval) schikken onder een algemeen-wetgevende wil, is een juridische toestand mogelijk.²⁹ Het natuurlijk recht van de mens kan niet gehandhaafd worden zonder een staat die dat recht garandeert en veilig stelt. Als drager van recht rust op de mens dus de verplichting met allen, met wie hij in contact kan komen en met wie dus een mogelijk conflict over de rechtsbedeling kan ontstaan, een publiek-rechtelijke verhouding aan te gaan, die de voorwaarden formuleert op grond waarvan iedereen zijn recht deelachtig kan worden.³⁰ Zonder zo'n publiek-rechtelijke toestand, waarvan in het vorige hoofdstuk de grondlijnen zijn geschetst, kunnen afzonderlijke individuen, volkeren en staten nooit verzekerd zijn tegen elkaars gewelddaden. Het recht van eenieder kan dus enkel met behulp van het volgende principe worden gegarandeerd: men moet de natuurtoestand, waarin iedereen zijn eigen oordeel volgt, verlaten en zich met alle anderen verenigen om zich aan een publiek-rechtelijke, uiterlijke dwang te onderwerpen. Allen moeten tot een politieke ge-

²⁵ TuP, AA, VIII, 299, 301; GW, XI, 156, 158.

²⁶ MdS, R, § 52, AA, VI, 340; GW, VIII, 463.

²⁷ MdS, R, § 62, AA, VI, 355; GW, VIII, 479.

²⁸ Rel, AA, VI, 97n; GW, VIII, 756n.

²⁹ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 320; GW, VIII, 439.

³⁰ MdS, R, § 41, AA, VI, 306; GW, VIII, 423.

meenschap toetreden, waarbinnen wettig wordt vastgesteld wat iedereen toekomt en waarin de wettige macht ervoor zorgt dat iedereen krijgt wat hem toekomt. Het is een morele verplichting lid te zijn van zo'n gemeenschap. Daarom heeft iedereen het recht de ander desnoods met geweld ertoe te brengen lid te worden van een staat.³¹ Aangezien revolutie de vernietiging is van deze voorwaarde voor ieders recht op vrijheid, kan de conclusie niet anders luiden dan dat er geen recht op revolutie kan bestaan.³² Zelfs een rechtssysteem dat door veelvuldig machtsmisbruik corrupt is, dient nog geprefereerd te worden boven het ontbreken van positief recht. Wanneer men een in strijd met de rechtsbeginselen ingerichte, foutieve staat door middel van revolutie wil hervormen, vervalt men van kwaad tot erger en verkiest men de anarchie boven een situatie, die tenminste voor verbetering vatbaar is.³³

Kants *derde* bezwaar tegen de revolutie hangt nauw met het tweede samen. Want het inzicht dat de revolutie deze terugkeer betekent, bereikt men door middel van een gedachtenexperiment, namelijk door zich voor te stellen wat de maxime van de revolutie als algemeen rechtsbeginsel zou betekenen. Dan pas ziet men er de aantasting van het fundament van *elke* staat in.³⁴ De maxime waardoor de revolutie geleid wordt, kan de toets van de universalisering niet doorstaan. Anders evenwel dan met de subjectieve maximes kan deze toetsing van rechtsbeginselen op hun mogelijke universaliteit niet aan het individuele geweten overgelaten worden, doch enkel binnen het algemene forum van de staat zelf plaatsvinden door middel van de *openbaarheid*. Daarom moeten alle grondwettelijke bepalingen openbaar afgekondigd worden.³⁵ En alle handelingen, wier maxime zich niet met die openbaarheid verdraagt, zijn onrechtmatig.³⁶ Dus ook de revolutie. Want, zo meent Kant, om kans van slagen te hebben moeten de revolutionairen hun bedoelingen lange tijd verheimelijken. Indien zij zich immers vanaf het begin openlijk voor de revolutie uitspraken, zouden zij het staatshoofd de tijd gunnen door middel van tegenmaatregelen hun bedoelingen te verijdelen. Het feit dat de revolutie zich niet met openbaarheid verdraagt, toont er de onrechtmatigheid van aan.³⁷ Naar het oordeel van Arendt is Kants argumentatie tegen de revolutie vooral hierop gebaseerd en moet diens afwijzing daarom niet al te serieus genomen worden. Zij berust op een misverstand, omdat Kant abusievelijk de revolutie interpreteert als een coup d'état, als een staatsgreep. Geheimhouding

31 MdS, R, § 44, AA, VI, 312; GW, VIII, 430.

32 Atwell, *Ends and Principles*, p. 177.

33 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 183-4; GW, XI, 230n; ook: TuP, AA, VIII, 302n; GW, XI, 159n.

34 TuP, AA, VIII, 299; GW, XI, 156

35 TuP, AA, VIII, 303n; GW, XI, 160n.

36 ZeF, AA, VIII, 381; GW, XI, 245.

37 ZeF, AA, VIII, 382; GW, XI, 246.

is inderdaad een voorwaarde voor het succes van een staatsgreep, maar niet voor dat van een echte revolutie. Revolutionaire groepen of partijen zijn er juist op uit om hun bezwaren zo kenbaar mogelijk te maken om maximale steun vanuit de bevolking te verkrijgen.³⁸ Arendt hecht naar mijn oordeel te veel waarde aan dit ene argument om Kants afwijzing van de revolutie met recht te kunnen relativiseren. Kant wijst de revolutie categorisch af, of zij nu plaatsvindt door een kleine machtsbeluste groep of het gevolg is van een opstand door het volk dat zich de algemeen menselijke aanspraak op het eigen geluk niet wil laten ontnemen.³⁹

Nu mag men op grond van deze bezwaren niet concluderen dat Kant akkoord zou gaan met elke wet die door een staatshoofd wordt uitgevaardigd. Een wet die zekere religieuze voorstellingen of dogma's wil canoniseren of die een bepaalde klasse binnen de maatschappij tot heerser wil maken, is wel degelijk in strijd met de idee van het maatschappelijk verdrag.⁴⁰ Noch een wetgever, noch een synode of een concilie heeft het recht bepaalde religieuze leerstellingen tot onveranderlijke, eeuwige waarheden te verklaren. Zelfs indien de staat een tussen de leden van synode of concilie aangegaan contract plechtig bevestigt en zich ertoe verplicht de erin opgenomen leerstellingen met de kracht van de staat te zullen verdedigen, dan nog is zo'n contract nietig, omdat het erop gericht is het mensengeslacht van elke verdere verlichting af te houden. Het ene tijdperk kan niet het erop volgende ervan weerhouden zijn kennis te verruimen en te verhelderen. Een dergelijk contract is een misdaad tegen de menselijke natuur, wier oorspronkelijke bestemming juist in deze vooruitgang bestaat.⁴¹ Dwang van staatswege heeft trouwens in godsdienstige aangelegenheden geen enkele zin en gaat zelfs tegen de bedoeling van het Christendom in.⁴² De wetgever heeft ook niet het recht een bepaalde klasse van onderdanen tot heersers te maken. Privileges die aan een bepaalde erfelijke adel toekomen, zijn in strijd met de idee van het verdrag zoals ook het geval is, wanneer sommigen binnen een bepaalde stand in de maatschappij wel en anderen geen belasting moeten betalen.⁴³ Wanneer iets dergelijks toch door de hoogste wetgeving verordend wordt, kunnen onderdanen daarover algemene, openlijke oordelen vellen, maar er niet tegen in verzet komen.⁴⁴ Dát is Kants stelling.

38 Arendt, *Lectures*, p. 60.

39 TuP, AA, VIII, 302; GW, XI, 159.

40 TuP, AA, VIII, 297, 305; GW, XI, 153, 162; MdS, R, Allg. Anm. C, D, AA, VI, 327, 329; GW, VIII, 448, 450.

41 Aufkl, AA, VIII, 38-9; GW, XI, 57-8.

42 Ende, AA, VIII, 338; GW, XI, 188.

43 TuP, AA, VIII, 297-8n; GW, XI, 154n.

44 TuP, AA, VIII, 305; GW, XI, 162.

De plicht om niet in verzet te komen is dan ook niet zozeer een verplichting die men tegenover het staatshoofd heeft, maar tegenover zijn medeburgers om namelijk niet de enige conditie waaronder burgers rechten hebben, de politieke gemeenschap, te vernietigen. Het begrip 'tiran' ontbreekt bij Kant niet. De vraag die ten aanzien van de revolutie door Kant wordt gesteld, is de vraag naar de rechtmatigheid van de opstand (en dan luidt het antwoord ontkennend), en *niet* de vraag of de revolutie te allen tijde het feitelijke staatshoofd onrecht aandoet. Die vraag hoeft namelijk niet altijd bevestigend te worden beantwoord. Indien het staatshoofd een tiran is en de rechten van zijn onderdanen niet respecteert, is hij uit moreel oogpunt fout⁴⁵ en geschiedt hem door de ontronning zeker geen onrecht. Daarover kan geen twijfel bestaan. Nochtans is de opstand een onrechtmatig middel voor het volk om zich van de drukkende last van een tiran te bevrijden.⁴⁶ De revolutie doet geen onrecht aan deze individuele tiran, maar aan het rechtsbeginsel. Staatshoofd en volk (en ook staten onderling) doen *elkaar* geen onrecht aan, wanneer zij elkaar door middel van geweld of van een list bestrijden, maar zij schenden wel het rechtsbegrip.⁴⁷ Zij doen in objectieve zin onrecht, omdat zij aan het begrip van het recht zelf elke geldigheid ontnemen en alles aan het wilde geweld overlaten.⁴⁸

Vanuit dit perspectief wordt duidelijk waarom Kants tekst uit TuP toch *Gegen Hobbes* kan heten ondanks het feit dat beide auteurs het recht op revolutie afwijzen. Kant meent zich radicaal van Hobbes te onderscheiden door te stellen dat het staatshoofd wel degelijk door de idee van het maatschappelijk verdrag gehouden is de rechten van zijn onderdanen te respecteren. Hobbes' tegenovergestelde opvatting dat het staatshoofd de burger geen onrecht kan aandoen, is verschrikkelijk. Het volk heeft zijn onvervreembare rechten tegenover het staatshoofd, ook al zijn dat geen afdwingbare rechten.⁴⁹ Kants ontkenning van de rechtmatigheid van de revolutie sluit de mogelijkheid van een schending van de rechten van het volk door het staatshoofd dus niet uit, maar stelt enkel dat het volk aan die schending niet het recht kan ontnemen om hem tot een andere handelwijze te dwingen.

Mijns inziens is Kants argumentatie tegen de revolutie niet altijd overtuigend. Kant is van mening dat het aangeboren recht op vrijheid enkel gehandhaafd kan worden in een politieke gemeenschap in het algemeen zonder dat de onderdanen aan de inrichting van die gemeenschap andere

⁴⁵ Seebohm, Kant's theory of revolution, p. 578-9.

⁴⁶ ZeF, AA, VIII, 382; GW, XI, 245.

⁴⁷ ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 242-3; ook: Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 523 (No. 7811).

⁴⁸ MdS, R, § 42, AA, VI, 307-8n; GW, VIII, 425n.

⁴⁹ TuP, AA, VIII, 303; GW, XI, 161; MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 319; GW, VIII, 438. Ik laat me hier niet uit over de juistheid van Kants interpretatie van Hobbes.

dan morele eisen kunnen stellen. Op grond van het eerste definitieve artikel voor de eeuwige vrede weten we dat de vrijheid van de mens enkel binnen een republikeinse staatsinrichting die aan het recht van de mens beantwoordt, gerealiseerd wordt. En men zou dus verwachten dat enkel binnen zo'n staat geen recht op revolutie bestaat. Kant stelt echter dat elke staat, ook hij die foutief ingericht is, geprefereerd moet worden boven de natuurtoestand. Zo neigt hij ertoe elke politieke gemeenschap in normatieve termen te beschrijven, dat wil zeggen als een rechtmatige staat. Anders dan Kant kunnen wij ons zeer wel een politieke gemeenschap voorstellen, waarin de positieve wetten op geen enkele wijze meer beantwoorden aan het aangeboren recht, zodat gehoorzaamheid aan die wetten een ongehoorzaamheid aan het fundamentele recht zou impliceren.⁵⁰

Dit bezwaar tegen Kants afwijzing van de revolutie mag evenwel het inzicht in de totaliteit van Kants politieke theorie niet verhinderen. De idee dat de revolutie niet de weg is om een gebrekkige staatsinrichting te veranderen, betekent niet dat het volk op geen enkele wijze het staatshoofd van de noodzaak tot hervormingen zou kunnen overtuigen. De andere weg is volgens Kant de reeds genoemde openbaarheid: elke burger moet de bevoegdheid hebben om zijn mening over datgene, wat hem in de maatregelen van het staatshoofd een onrecht tegen de politieke gemeenschap lijkt te zijn, openlijk bekend te maken. De vrijheid van de pen is het enige palladium van de rechten van het volk. Wanneer men hem van die vrijheid beroofde, dan zou men in overeenstemming met de gedachte van Hobbes de staatsburger iedere aanspraak op recht tegenover het staatshoofd ontnemen. In elke staat, ook als die nog niet volledig in overeenstemming is met de idee van het maatschappelijk verdrag, moet er gehoorzaamheid zijn aan de bestaande wetten (voorzover die niet in strijd zijn met het eigene van de ethiek⁵¹), maar tegelijk ook een geest van vrijheid. Enkel daardoor kan het staatshoofd de algemene wil van het volk representeren en zijn onderdanen als burgers bevelen. Dan kan iedere burger aan zijn mensenplicht voldoen en zich op grond van redelijke argumenten overtuigen van het feit dat de dwang die op hem wordt uitgeoefend, ook rechtmatig is als dwang waarmee hij zelf zou hebben kunnen instemmen.⁵² De thematiek van de openbaarheid is binnen Kants filosofie van groot belang. Zij speelt een belangrijke rol bij de verwerkelijking van de republikeinse en vervolgens van de kosmopolitische rechtsorde.⁵³

⁵⁰ Atwell, *Ends and principles*, p. 187; zo ook: Höffe, *Immanuel Kant*, p. 233.

⁵¹ Ik kom hier aan het begin van hoofdstuk 4.4 op terug.

⁵² TuP, AA, VIII, 304-5; GW, XI, 161-3; ik kom hier in hoofdstuk 5.3.3 op terug.

⁵³ Ik kom in hoofdstuk 5.3 op deze thematiek terug.

Er is tenslotte nog een laatste, niet onbelangrijk element dat bij Kants afwijzing van het recht op revolutie besproken moet worden en dat de overgang naar een bespreking van Kants sympathie voor de Franse Revolutie gemakkelijk maakt. Zoals reeds gezegd was Kants afwijzing van de revolutie voor velen een verrassing. Men meende (terecht) dat hij sympathiek stond tegenover de Franse Revolutie en derhalve tegenover revolutie in het algemeen. De consequentie van de afwijzing van het recht op revolutie was volgens Kant echter geenszins een afwijzing van de Franse Revolutie. Want wanneer een revolutie eenmaal gelukt is en een nieuwe grondwet tot stand gekomen, dan ontslaan de onrechtmatigheid van het begin en de misdaden, die met haar verwerkelijking gepaard gingen, de onderdanen niet van de verplichting zich als goede staatsburgers te voegen naar de nieuwe orde der dingen. Zij moeten eerlijk gehoorzamen aan de overheid die nu de macht heeft.⁵⁴ Daarin schuilt geen enkele inconsequentie. Immers, de rechtsorde die door de revolutie vernietigd werd, beschikte historisch en feitelijk gezien niet over betere papieren om gehoorzaamheid van zijn onderdanen op te eisen. Het geweld gaat aan het recht vooraf. Zonder het geweld zou het recht niet tot stand gekomen zijn.⁵⁵ Net zomin als men binnen een bestaande staat een onderzoek mag doen naar zijn ontstaansgrond met de bedoeling de wetmatigheid van het gezag te betwisten, indien de staat uit het geweld en niet uit een overeenkomst blijkt te zijn voortgekomen - men dient te gehoorzamen welke de oorsprong ook mag zijn⁵⁶ -, zo is ook het onrecht waarmee de nieuwe rechtsorde tot stand gekomen is, geen reden om zich van gehoorzaamheid daaraan ontslagen te weten. Kants scherpe ontkenning van het recht op revolutie is historisch gezien dus *niet* gericht tegen de nieuwe Franse regering, maar tegen de contrarevolutie en het herstel van de Bourbons op de Franse troon. En het zou in strijd zijn met het vijfde preliminaire artikel voor de eeuwige vrede, indien andere staten in de Franse binnenlandse aangelegenheden ingrepen. Zo'n inmenging zou schandalig zijn en de autonomie van alle staten onzeker maken.⁵⁷ Een volk heeft het recht zichzelf de best passende constitutie te geven zonder inmenging van buitenaf.⁵⁸ Kants enthousiasme voor de Franse Revolutie is dus verenigbaar met zijn afwijzing van het recht op revolutie, omdat onder de toenmalige omstandigheden revolutie de restauratie zou impliceren.⁵⁹ Dat Kant daarnaast stelt dat de onttroonde vorst het recht behoudt om door middel van

⁵⁴ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 322-3; GW, VIII, 442; ZeF, AA, VIII, 372-3; GW, XI, 233-4.

⁵⁵ Vigilantius, AA, XXVII (2.1), 515; zie ook hoofdstuk 2.3.2.

⁵⁶ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 319; GW, VII, 438.

⁵⁷ ZeF, AA, VIII, 346; GW, XI, 199.

⁵⁸ SdF, AA, VII, 85; GW, XI, 358.

⁵⁹ Beck, *the right of revolution*, p. 417; Spaemann, *Kants Kritik*, p. 349; Fetscher, *Französische Revolution*, p. 276.

tegenrevolutie of met steun van buitenaf te proberen de macht weer terug te krijgen⁶⁰, lijkt me een vreemde inconsequentie die ik niet kan verklaren. Ook Kersting meent dat het onbegrijpelijk is dat Kant zoiets, wat lijnrecht ingaat tegen de rest van zijn rechtsfilosofie, heeft kunnen beweren. In deze opmerking is elke notie van volkssoevereiniteit én representatie afwezig, maar wordt het recht om de macht in de staat uit te oefenen als een privé-recht begrepen. Revolutie verschijnt dan als een ordinaire diefstal.⁶¹

Het gaat natuurlijk te ver om Kants ontkenning van de revolutie enkel vanuit deze progressieve, maar tijdgebonden consequentie te verklaren. Kant was werkelijk tegen de revolutie en voor hervormingen van bovenaf. Toch moet die afwijzing naar zijn oordeel niet onverenigbaar zijn geweest met sympathie voor de Franse Revolutie.⁶² Want de belangrijkste tekst waarin Kant zich ten gunste van deze revolutie uitspreekt, is een van de laatste, door hemzelf gepubliceerde teksten, namelijk het tweede deel van *Der Streit der Fakultäten* uit 1798. Dus na het verschijnen van TuP en de rechtsleer! Ik meen dat het raadsel, waar Kant ons voor plaatst en dat revolutie heet, enkel opgelost kan worden door het eerst nog te vergroten. Sympathie voor de Franse Revolutie was geen bijzaak, maar hoofdzaak, want - om het nu maar eens modern te zeggen - de Franse Revolutie had volgens Kant epochale betekenis.

4.3 De Franse Revolutie als Faktum van de geschiedenis

4.3.1 Vroege reacties

Ondanks zijn aanleg tot misantropie leidde Kant geen teruggetrokken leven. Hij reisde weliswaar niet - in een grote stad als Königsberg kan men ook zonder reizen kennis over mens en wereld verwerven⁶³ -, maar nodigde altijd goede vrienden uit om met hem de middagmaaltijd te nuttigen, omdat naar zijn oordeel het alleen eten met name voor de filosoferende wetenschapper ongezond is. Bij het samenstellen van zijn gezelschap hield Kant zich uitdrukkelijk aan de regel van Chesterfield, die stelt dat er aan tafel niet minder dan drie, het getal van de Gratiën, en niet meer dan negen personen, het getal van de Musen, aanwezig mochten zijn.⁶⁴ Gedurende deze maaltijden mocht er niet over filosofie gesproken worden, maar sprak men vooral over politiek omdat Kant - zoals diens eerste

⁶⁰ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 323 (r. 5-14); GW, VIII, 443.

⁶¹ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 327n.

⁶² Zo ook: Seebohm, *Kant's theory of revolution*, p. 569.

⁶³ Antrop, AA, VII, 121n; GW, XII, 400n.

⁶⁴ Antrop, AA, VII, 278; GW, XII, 617; volgens Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 9, schrijft Kant deze regel ten onrechte toe aan Chesterfield en is Pietro Verri, die bij Kant als graaf Veri inderdaad voorkomt, de opsteller ervan.

biografen Jachmann en Wasianski ons melden - daarin bijzonder geïnteresseerd was en het liefste de post tegemoet ging om nog iets eerder de kranten uit Berlijn te ontvangen.⁶⁵ Tijdens de maaltijd diende men elkaar dan ook volgens Kant eerst op de hoogte te brengen van de binnenlandse en buitenlandse nieuwtjes om vervolgens over de betekenis ervan te debatteren.⁶⁶ Kant sprak zeer vrijmoedig over politieke themata zoals wel blijkt uit zijn veroordeling van de paternalistische regering en de feodale, ongelijke rechtsverdeling in TuP.⁶⁷ Hij ging ook niet, zoals we nog zullen zien, zonder meer opzij voor de censurbepalingen van Wöllner. Kant was op zijn eigen, bescheiden wijze een moedig en rechtschapen man.

Het spreekt vanzelf dat Kant met grote belangstelling de politieke ontwikkelingen in het Frankrijk van de Revolutie volgde. Hij hoefde daarbij niet enkel te vertrouwen op de berichtgeving in de kranten, want eind 1790 ontving hij een lange brief van de reeds genoemde Jachmann, die in Frankrijk op reis was en zijn bevindingen aan Kant meedeelde. Zo vernam Kant al in een vroeg stadium dat er niet alleen werkelijk een sfeer heerste van vrijheid, gelijkheid en mensenrechten, maar ook dat het gepeupel een grote invloed had op de besluitvorming. De leden van de nationale vergadering waren naar het oordeel van Jachmann niet zozeer uit op het doen van de beste voorstellen, maar op bijval en instemming van het volk.⁶⁸ Door Kiesewetter werd Kant op de hoogte gesteld van de manier waarop men in Berlijn tegen de zaken aankeek. Maar veel vernam Kant niet, want, zo zegt Kiesewetter, "ik zou er u veel over kunnen vertellen, wanneer het raadzaam was daarover te schrijven".⁶⁹ Vervolgens doet hij er het zwijgen toe. De brief dateert uit 1793 en Frederik Willem II is aan de macht.

Kant heeft zich in zijn gepubliceerde werken vanaf het begin waarde-rend over de Franse Revolutie uitgelaten. De eerste maal in de *Kritik der Urteils-kraft* (1790), waar hij stelt dat het begrip organisatie zeer geschikt is voor het gehele staatslichaam dat tot stand kwam na een recent ondernomen, totale omvorming van een groot volk tot een staat. Want binnen zo'n lichaam is ieder lid zowel middel tot als doel van het geheel van de staat.⁷⁰ Met het begrip organisatie loopt Kant niet vooruit op de metafoor van het organisme dat de conservatieve critici van de Franse Revolutie voor de staat gebruiken en dat ten doel heeft de abstracte benaderingswijze van de leer van het maatschappelijk verdrag aan de kaak te stellen. Kant levert een indirecte kritiek op staatsvormen, waarin het staatshoofd de

⁶⁵ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 191-2.

⁶⁶ Antrop, AA, VII, 278-80; GW, XII, 617-20.

⁶⁷ TuP, AA, VIII, 290, 293; GW, XI, 145, 148.

⁶⁸ Jachmann an Kant, AA, XI, 216-7.

⁶⁹ Kiesewetter an Kant, AA, XI, 437.

⁷⁰ KdU, § 65, AA, V, 375n; GW, X, 323n.

onderdanen enkel beschouwt als middelen ten behoeve van zijn particuliere doelstellingen.⁷¹ Duidelijker nog is Kant in 1793, in een tekst die toch al bij de censuur in een kwaad daglicht stond. Hij richt zich dan tegen een ander argument dat met name van conservatieve zijde afkomstig was (en is) en dat een autoritaire regeringsvorm meent te kunnen rechtvaardigen door een beroep te doen op het feit dat het volk niet rijp zou zijn voor de vrijheid. Welnu, wanneer men van die veronderstelling vertrekt, zal de vrijheid nooit tot stand komen. Want men kan niet tot vrijheid rijpen, wanneer men niet van te voren tot de vrijheid is bepaald. En op de hoogte als hij is van de terroristische fase van de revolutie, voegt Kant daaraan toe: de eerste pogingen om de vrijheid uit te oefenen zullen onbeheerst zijn en gepaard gaan met omstandigheden die meer gevaar opleveren dan de zojuist verlaten toestand, waarin men nog onder het bevel en de voorzorg van anderen stond. Maar men rijpt voor de rede enkel door van haar zelf gebruik te maken. Weliswaar rechtvaardigt de omwenteling elders soortgelijke pogingen in eigen land niet, maar toch mogen de machthebbers er niet van uitgaan dat hun onderdanen ongeschikt zijn voor de vrijheid. Indien zij dat wel doen, maken zij inbreuk op de kroonrechten van God zelf die de mens voor de vrijheid schiep.⁷² Deze verklaring liet aan duidelijkheid niets te wensen over. Ook al gunde Kant de autoritaire staatshoofden enig respijt, toch is naar zijn oordeel een republiek à la Frankrijk de uiteindelijk onvermijdelijke en moreel gezien noodzakelijke staatsvorm, omdat alleen zij recht doet aan de vrijheid en de zelfbepaling van haar onderdanen. Bovendien is de onrijpheid die een mogelijk uitstel wettigt, geen natuurlijke zaak, maar het gevolg van de onrechtmatige dwang van de despotische heersers zelf.⁷³

432 De overwinning op Abdera

Op grond van de rechtsfilosofische teksten die ná 1793 verschijnen en waarin telkens uitdrukkelijk het recht op revolutie wordt ontkend, zou men kunnen vermoeden dat Kants opvatting over de Franse Revolutie zich gewijzigd heeft. Dat is evenwel niet het geval. De belangrijkste tekst die aan deze revolutie wordt gewijd, is - zoals gezegd - het tweede deel van SdF uit 1798. De context waarin de revolutie dan ter sprake wordt gebracht, rechtvaardigt het om haar met Burg een Faktum van de geschiedenis te noemen.⁷⁴ Om dat te verhelderen is het nodig uitvoerig op deze tekst in te gaan en in eerste instantie aan te geven met welke bedoeling Kant deze tekst uitgaf. Het opstel met de titel: "Hernieuwde vraag: of het menselijke

⁷¹ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 272.

⁷² Rel, AA, VI, 188n, GW, VIII, 862-3n

⁷³ SdF, AA, VII, 80, GW, XI, 352, zie hierover verder hoofdstuk 531.

⁷⁴ Burg, *Kant und die Französische Revolution*, p. 99

geslacht in een voortdurend proces van verbetering verkeert" zou oorspronkelijk worden gepubliceerd in de *Berliner Blätter*, de opvolger van het *Berlinische Monatsschrift*, waarin Kant al zoveel opstellen had laten verschijnen. Omdat echter de Pruisische censuur in 1797 haar goedkeuring aan de tekst weigerde te geven, verscheen de tekst pas een jaar later - na de dood van Frederik Willem II - als het tweede deel van SdF onder de in eerste instantie weinig zeggende titel: "De strijd van de filosofische faculteit met de juridische".⁷⁵

In de inleiding bij zijn tekstuitgave stelt Reich de vraag naar de betekenis van de woorden "hernieuwde vraag" uitdrukkelijk aan de orde.⁷⁶ Ten opzichte van welke tekst(en) komt de vraag naar de verbetering van de mensheid opnieuw aan bod? Nu heeft Kant op meer plaatsen de thematiek van de vooruitgang aan de orde gesteld: in de Idee (vooral in de inleiding en in de 7de stelling), in het derde deel van TuP (tegen Mendelssohn) en in de eerste bijlage van ZeF. Reich meent nu dat Kant in SdF vooral teruggrijpt op de laatstgenoemde tekst, die Kant als volgt beëindigt: "Op deze wijze garandeert de natuur, door het mechanisme van de menselijke neigingen zelf, de eeuwige vrede; weliswaar met een zekerheid, die niet voldoende is om de toekomst (theoretisch) te voorspellen, maar die wel in praktisch opzicht toereikend is en het tot plicht maakt naar dit doel, dat meer is dan een louter droombeeld, toe te werken"⁷⁷. Het is volgens Reich een bij Kant bekende⁷⁸ recensie over ZeF door de jonge Friedrich Schlegel, die Kant ertoe brengt de vraag naar de vooruitgang nogmaals te behandelen. Schlegel uitte in die recensie zijn ontevredenheid met de fundering, die Kant in ZeF van de vooruitgang gaf. Men kan slechts, zo meent Schlegel, bewijzen dat het mensengeslacht voortgang boekt door op empirische feiten een beroep te doen en niet louter door de verzekering dat in praktisch opzicht de vooruitgang noodzakelijk is. Men, zo meldt Kant later, wil meer, namelijk op theoretische gronden kunnen bevestigen dat het mensengeslacht van het begin af aan werkelijk vooruitgaat.⁷⁹ Welnu, om aan alle twijfel over de vraag naar de vooruitgang een einde te maken voert Kant in SdF de Franse Revolutie ten tonele. Zij kan als het omen beschouwd worden dat de vooruitgang van het mensengeslacht zich in de werkelijke geschiedenis manifesteert.⁸⁰ Kant beweerde daarmee niet iets totaal nieuws - het republikeinse Frankrijk vormde voor hem al de beves-

⁷⁵ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 37.

⁷⁶ Einleitung des Herausgebers, p. XV ev., in: Kant, *Der Streit der Fakultäten*.

⁷⁷ ZeF, AA, VIII, 368; GW, XI, 226-7; Deze zogenaamde garantie van de eeuwige vrede zal uitvoering besproken worden in hoofdstuk 5.4.

⁷⁸ Refl. zur Metaphysik, AA, XVIII, 666 (No. 6340).

⁷⁹ Opus postumum, AA, XXII, 621.

⁸⁰ Batscha, Einleitung, p. 19.

tiging dat een statenbond mogelijk was⁸¹ -, maar uitdrukkelijker dan tevoren neemt de Franse Revolutie volgens SdF een belangrijke plaats in binnen de geschiedenis.

Nu lijken er, zo stelt Kant, in eerste instantie drie manieren te zijn, waarop men de geschiedenis kan beschouwen en haar verloop kan voorstellen. Ofwel de mensheid is voortdurend aan het verslechteren, ofwel zij verkeert in een permanente stilstand, ofwel zij bevindt zich in een voortdurend proces van morele verbetering. Met géén van deze drie concepties gaat Kant akkoord, zodat hij pas na afwijzing ervan met zijn eigen visie op de propfen komt. Binnen die visie spelen de gebeurtenissen in Frankrijk een prominente rol.

De eerste visie op de geschiedenis noemt Kant de terroristische. Deze visie kan naar zijn oordeel niet juist zijn, want een proces van verslechterring kan in het mensengeslacht niet oneindig doorgaan zonder dat het zichzelf op een bepaald moment vernietigt.⁸² Wellicht is de oorsprong van deze opvatting over de geschiedenis in het Christendom te vinden, want het zijn met name de gelovigen, die bij een ongekende toename van opeengestapelde gruwelijkheden uitroepen: nu kan het niet meer slechter. Het mensengeslacht is zo verdorven dat het de enig juiste maatregel van de hoogste wijsheid is er een gruwelijk einde aan te maken.⁸³ De jongste dag staat voor de deur.⁸⁴ In zijn directe filosofische omgeving zou Kant voor deze optiek aan Rousseau hebben kunnen denken, omdat die eveneens een apocalyptische visie op de menselijke geschiedenis ontwikkelde.⁸⁵ Maar we weten reeds op welke manier Kant met dit negatieve beeld van de geschiedenis bij Rousseau omging. Naar zijn oordeel wilde de Franse filosoof de mensheid doordringen van haar morele opdracht.⁸⁶

De tweede visie op de geschiedenis die ik uitvoerig zal bespreken omdat zij volgens Kant wel de meeste stemmen zal krijgen, is die van het zogenaamde abderitisme. Deze opvatting stelt dat er wat goed en kwaad betreft binnen het mensengeslacht niet veel vooruitgang of achteruitgang wordt geboekt. Want ijverige dwaasheid schijnt het karakter te zijn van ons geslacht: snel op weg naar het goede te gaan zonder evenwel daaraan vast te houden, zodat dadelijk alle stappen voorwaarts weer teniet gedaan worden. Het mensengeslacht is als Sisyphus: het rolt de steen van het goede wel omhoog, maar enkel om hem daarna weer los te laten en opnieuw van voren af aan te beginnen. Want het principe van het kwade is in de natuur van de mens zó met dat van het goede versmolten dat zij elkaar

⁸¹ ZeF, AA, VIII, 356; GW, XI, 211-2.

⁸² SdF, AA, VII, 81; GW, XI, 353.

⁸³ Ende, AA, VIII, 331; GW, XI, 180.

⁸⁴ SdF, AA, VII, 81; GW, XI, 353; ook: Rel, AA, VI, 19 (r. 15-6); GW, VIII, 665.

⁸⁵ Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 63 ev.

⁸⁶ Antrop, AA, VII, 326-7; GW, XII, 680-1; zie hoofdstuk 2.1.

neutraliseren.⁸⁷ Alles zal dus wel bij het oude blijven en zo voortgaan als het tot nu toe is geweest.⁸⁸

Anders dan het terrorisme vormt het abderitisme een serieuze bedreiging voor Kants eigen opvatting van de vooruitgang. Want het komt overeen met de voorstelling die men intuïtief van de geschiedenis heeft. Zij is toch het resultaat van dwaasheid, ijdelheid, vernielzucht en slechts een enkel moment van wijsheid? Zij is toch als Abdera, de Griekse stad uit de klassieke oudheid, wier bewoners spreekwoordelijk dom zijn? Als zodanig is Abdera in ieder geval de geschiedenis ingegaan, zelfs al weten de Ouden dat Democritus (en volgens Kant ook Protagoras⁸⁹) uit deze stad afkomstig was. Maar deze werd enkel als de uitzondering beschouwd die de regel bevestigt. In hoeverre Kant bekend was met deze klassieke traditie, die door Philonenko wordt beschreven⁹⁰, is (mij) niet bekend. Maar hij hoefde haar niet te kennen om op de hoogte te zijn van de lotgevallen van de Abderieten. Hij hoefde slechts kennis te nemen van hun geschiedenis, zoals ze in romanvorm door zijn tijdgenoot, de rococo-dichter Wieland, in 1781 werd weergegeven. Waarschijnlijk kende Kant dit geschrift, want hij was een bewonderaar van de literaire kwaliteiten van Wieland, die hij op één lijn stelde met niemand minder dan Homerus.⁹¹ Wieland bedoelde met zijn *Geschichte der Abderiten* iets anders dan een objectieve beschrijving van de Griekse stad zoals hij die naar bronnen kon reconstrueren. Zijn roman is volgens de uitgevers van zijn oeuvre de eerste algemene maatschappij-kritische roman in de Duitse literatuur van de 18de eeuw. In de stad Abdera bouwt Wieland een *Theatrum Mundi* op, een beeld van het burgerlijke leven, zoals het immer was en vandaag de dag nog is. Zo wordt datgene wat zich bij de Abderieten afspeelt tot een "leerrijke spiegel van het menselijke leven".⁹² In dat verband is het hoogst veelbetekend wat Wieland ons in zijn sleutel tot het verstaan van de geschiedenis van de Abderieten, na afsluiting van de eigenlijke roman, meedeelt. Hij vraagt zich af waarom deze vertelling zo populair geworden is en meent daar bij een zekere Slawkenbergius een verklaring voor gevonden te hebben. Deze laatste meldt, zo zegt Wieland, dat de plaats waar Abdera in Thracië gelegen heeft, niet meer bekend is en dat men haar ook op oude kaarten tevergeefs zoekt. Maar de Abderieten zijn niet verdwenen. Zij vormen een onvernietigbaar en onsterfelijk volkje. Men vindt ze overal, net als de Joden. Maar in tegenstelling tot de laatsten onderscheiden zij zich in niets

⁸⁷ SdF, AA, VII, 82; GW, XI, 354.

⁸⁸ Vorarbeiten zum SdF, AA, XXIII, 458-9.

⁸⁹ MdS, T, AA, VI, 486; GW, VIII, 627.

⁹⁰ Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 47-8.

⁹¹ KdU, § 47, AA, V, 309; GW, X, 244. Het heeft mij verbaasd dat bij Philonenko, *théorie Kantienne* de verwijzing naar dit werk van Wieland ontbreekt.

⁹² Nachwort, p. 856, in: Wieland, *Werke*.

van de bevolking waarmee ze zich vermengd hebben zonder evenwel hun abderitische identiteit te verliezen. De Abderieten zijn er nog altijd, ook al kan men allang niet meer zeggen: hier is Abdera of daar. Abdera is overal. In heel Europa, Azië, Afrika en Amerika is er geen stad, geen marktplek of dorpje te vinden, waar niet enige leden van dit onzichtbare geslacht te vinden zijn.⁹³ De hele wereld en haar geschiedenis zijn als Abdera. De domheid van haar bevolking heeft zich als een virus over de hele mensheid verspreid. Dat lijkt de boodschap te zijn die men aan Wieland kan ontlelen.

Men kan inderdaad, zo bevestigt Kant in de inleiding van zijn eerste belangrijke geschiedsfilosofische geschrift uit 1784, niet ontkomen aan een zekere wrevel, wanneer men het doen en laten van de mensheid op het grote wereldtoneel tentoongespreid ziet. Want ondanks wijsheid in een individueel geval⁹⁴ lijkt toch uiteindelijk alles binnen het geheel uit dwaasheid, kinderlijke ijdelheid, vaak ook uit kinderlijke boosaardigheid en vernielzucht te zijn samengesteld, waarbij men aan het einde niet meer weet wat men zich voor voorstelling moet maken van ons geslacht, dat zich nochtans zo op zijn superioriteit laat voorstaan.⁹⁵ Dit is het beeld dat men intuïtief heeft van de geschiedenis. De mens lijkt namelijk een dwaas die zich van alles inbeeldt en actief allerlei waanbeelden, zoals bijvoorbeeld de universele monarchie, nastreeft. Daarnaast lijkt hij boosaardig en vernielzuchtig als een kind. Koester geen hoge verwachtingen over de mate, waarin de mens nu al geëmancipeerd en volwassen zou zijn, zegt Kant in zijn geschrift over de Verlichting. We leven niet in een verlicht tijdperk, maar enkel in een tijd die naar de Verlichting op weg is.⁹⁶ En zolang de mensheid zich als een onmondig kind laat leiden door geestelijken en politici en niet zelf leert denken, zal ze de volwassenheid en de vooruitgang waarin Kant tegen alle schijn in toch de bestemming van de mens ziet⁹⁷, niet bereiken. Zij zal dan niet in staat zijn de open plek van de schepping voor wat haar doel betreft op te vullen.⁹⁸ De situatie waarin de mens tot de status van huisvee gereduceerd kan worden, is dan ook in hoge mate met het recht in strijd.⁹⁹ Het is enkel door de opvoeding dat de menselijke natuur haar bestemming bereiken kan.¹⁰⁰ Want daardoor leert de mens dat hij zelf de schade van de oorlog die enkel met de kwaadaardige bedoeling om te vernielen en te doden wordt gevoerd, moet beta-

⁹³ Wieland, *Geschichte der Abderiten*, p. 452-3.

⁹⁴ Volgens Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 49, 231 is dit een verwijzing naar Democritus.

⁹⁵ Idee, AA, VIII, 17-8, GW, XI, 34

⁹⁶ Aufkl, AA, VIII, 40, GW, XI, 59

⁹⁷ Aufkl, AA, VIII, 39, GW, XI, 58

⁹⁸ Idee, AA, VIII, 21, GW, XI, 38

⁹⁹ TuP, AA, VIII, 293, GW, XI, 149, ook Aufkl, AA, VIII, 35, GW, XI, 63

¹⁰⁰ Päd, AA, IX, 447, GW, XII, 704

len.¹⁰¹ De oorlog roept bij Kant het aan Hume ontleende beeld op van twee bezopen kerels die elkaar in een porceleinkast aan het aflossen zijn. Ze hebben niet alleen lange tijd nodig om te herstellen van de builen, maar moeten bovendien de schade betalen. Pas het inzicht in de nadeligheid van die naweeën zal de mensheid ertoe brengen zijn zucht naar oorlog aan banden te leggen. Sero sapiunt Phryges.¹⁰² Tenslotte lijkt de mens ijdel te zijn. Hij meent dat zijn eigen oordeel het beste is. Ook daaraan kan slechts door de opvoeding een einde worden gemaakt. Want die zal hem leren denken, hetgeen automatisch een relativering van zijn ijdelheid impliceert: denken is een activiteit die men slechts tezamen met anderen kan ontwikkelen. Zozeer zelfs dat men niet kan denken wanneer men niet in staat is met anderen van gedachten te wisselen.¹⁰³

De enige manier waarop de filosoof zich van het schijnbaar zo evidente abderitisme kan ontdoen, is door zich de vraag te stellen of hij achter de onzinnige, onredelijke gang van de menselijke dingen niet de redelijke bedoeling van de *natuur* kan ontdekken.¹⁰⁴ En Kant meent dat die vraag positief beantwoord kan worden. Enkel bij een eerste, oppervlakkige beschouwing lijkt de geschiedenis op Abdera, maar niet na een grondige reflectie. Daaruit moet blijken dat zelfs datgene wat het meest indruist tegen de rede en de eis van de moraal, niet in strijd is met de bedoeling van de natuur, zodat men toch kan bevestigen dat God het wijselijk zo gewild heeft oftewel dat de natuur het dus op verstandige wijze geordend heeft.¹⁰⁵ Want het kan en mag volgens Kant niet waar zijn dat uit alle acties en reacties van de mensheid niets, tenminste niets redelijks resulteert en dat alles blijft zoals het altijd geweest is. Het kan en mag niet waar zijn dat alle vooruitgang in de cultuur door barbaarse verwoestingen weer ongedaan wordt gemaakt. Het is immers onredelijk aan te nemen dat de natuur wat betreft de inrichting van haar onderdelen, de wereld van de planten en de dieren en ook de mens als biologisch wezen, doelmatig is, maar voor wat haar geheel betreft ondoelmatig.¹⁰⁶ Wat heeft het voor zin de heerlijkheid en de wijsheid van de schepping te prijzen in de redeloze natuur, wanneer juist het deel van het toneel van de hoogste wijsheid dat van heel de rest het doel bevat: de geschiedenis van het menselijk geslacht, een voortdurende tegenwerping tegen die wijsheid zou vormen? Abdera wordt in eerste instantie door Kant niet overwonnen door op andere feiten te wijzen, maar door te stellen dat Abdera nooit het laatste woord over de geschiedenis kan zijn. Indien zij de adequate metafoor zou zijn voor het mensen-

¹⁰¹ Rel, AA, VI, 33n; GW, VIII, 681n.

¹⁰² SdF, AA, VII, 93-4; GW, XI, 368. Kant verwijst hier naar Hume, *Of public credit*, p. 371.

¹⁰³ Oriëntieren, AA, VIII, 144; GW, V, 280.

¹⁰⁴ Idee, AA, VIII, 18; GW, XI, 34.

¹⁰⁵ KrV, A 699, B 727.

¹⁰⁶ Idee, AA, VIII, 25; GW, XI, 43-4; Dit begrip 'doelmatigheid' staat in hoofdstuk 6 centraal.

geslacht, dan kon de natuur of, nog beter, de voorzienigheid onmogelijk gerechtvaardigd worden.¹⁰⁷

Het uitgangspunt van een wijsgerige visie op de geschiedenis moet derhalve niet de wirwar van feiten en gebeurtenissen zijn, maar het plan van de natuur dat gericht is op het tot stand brengen van een volmaakte politieke vereniging van de mensheid¹⁰⁸, omdat enkel binnen die vereniging de capaciteiten van de mensheid zodanig ontwikkeld kunnen worden dat ook zij object van respect en liefde kan zijn.¹⁰⁹ Wanneer we in de lijn van het abderitisme aannamen dat het met het mensengeslacht nooit beter gesteld zou kunnen zijn, zou de schepping van een zo verdorven wezen als de mens en daarmee ook de schepping in het algemeen nooit door een theodicee¹¹⁰ gerechtvaardigd kunnen worden.¹¹¹ En dan zou de mens door zijn morele plicht rechtsverhoudingen na te streven tot wanhoop gedreven worden.¹¹² Dit alles staat op het spel wanneer de Abderieten erin zouden slagen de hegemonie in de wereld te veroveren. Daarom stelt Kant ons voor een omwenteling in ons denken te voltrekken die analoog is aan de Copernicaanse voor wat betreft de astronomie. We moeten niet vanuit de historische feiten en gebeurtenissen vertrekken, want die zijn net zo chaotisch als de bewegingen van de hemellichamen gezien vanuit de optiek dat de aarde het centrum is van het heelal. We moeten ook ten aanzien van de geschiedenis uitgaan van een vast punt, namelijk van de rede, die ons leert dat alles precies beantwoordt aan zijn bestemming in het leven en dat geen enkel orgaan, vermogen of prikkel ondoelmatig is.¹¹³ Oftewel met de woorden van de geschiedenisfilosofie zelf: "alle natuurlijke capaciteiten van een schepsel zijn voorbestemd zich eens volledig en in overeenstemming met hun doel te ontwikkelen". Indien we dat niet als uitgangspunt zouden aanvaarden, dan kwam het troosteloze toeval in de plaats van de leidraad van de rede¹¹⁴ en had het abderitisme gelijk.

4.3.3 Moses Mendelssohn als Abderiet¹¹⁵

De inzet van de strijd met Abdera was, zo we zagen, een zeer hoge. Mede daarom vinden we Kants strijd tegen het abderitisme lang na de Idee, in

¹⁰⁷ Idee, AA, VIII, 30, GW, XI, 49.

¹⁰⁸ Idee, AA, VIII, 29, GW, XI, 47.

¹⁰⁹ TuP, AA, VIII, 307n, GW, XI, 165n.

¹¹⁰ Op de vraag of en hoe binnen Kants kritische filosofie nog een theodicee mogelijk is, kom ik met name in hoofdstuk 5.5 uitvoerig terug.

¹¹¹ ZeF, AA, VIII, 380, GW, XI, 243.

¹¹² Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 115

¹¹³ KrV, B 425.

¹¹⁴ Idee, AA, VIII, 18, GW, XI, 35.

¹¹⁵ Anders dan Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 57 ev., wijk ik niet van Kants indeling van de visie van Mendelssohn bij het abderitisme af. Het gaat mij immers om Kants opvatting, niet om de vraag of deze interpretatie aan Mendelssohn recht doet.

het laatste decennium van de eeuw van de rede, op een aantal plaatsen terug. Blijkbaar achtte Kant het noodzakelijk zijn argumenten ertegen vaker te laten horen of was hij ervan overtuigd dat de nuancering ervan beter in staat was deze slechte opvatting over de geschiedenis tot zwijgen te brengen. Maar een belangrijke reden om de strijd na de Idee niet als afgedaan te beschouwen zal ongetwijfeld ook de persoon van Moses Mendelssohn geweest zijn. De aantrekkingskracht van het abderitisme was blijkbaar zo groot dat het mensen van het kaliber van Mendelssohn voor zich wist te winnen. Abdera vond in laatstgenoemde een krachtige bondgenoot en Kant moet dat zeer betreurd hebben.

De grootvader van Felix Mendelssohn-Bartholdy geniet vandaag de dag weinig bekendheid, ook al is er enige tijd geleden een prachtige biografie aan hem gewijd.¹¹⁶ Het is jammer dat de meesten Mendelssohn enkel kennen, omdat Kant in de transcendentale dialectiek van de KrV (B-uitgave) diens bewijs voor de standvastigheid, de substantialiteit van de ziel weerlegt.¹¹⁷ Zijn betekenis gaat verder dan die van de meeste 'Popularphilosophen' die in Kants werken genoemd worden. Mendelssohn leverde bij voorbeeld een belangrijke bijdrage aan de bekendheid van Rousseau in Duitsland door diens *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* te vertalen.¹¹⁸ Verder nam hij net als Kant deel aan het publieke debat over de vraag wat men onder de Verlichting diende te verstaan¹¹⁹ en publiceerde hij een boek ten behoeve van de emancipatie van de joden en hun religie in Duitsland, namelijk *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judenthum* (1783) waarmee Kant in eerste instantie zeer ingenomen was. Maar of Kants motieven om dit boek te prijzen geheel zuiver waren, is gezien zijn latere kritiek op een deel ervan en gezien het tijdstip waarop hij aan deze hulde uiting gaf, niet geheel zeker. Want de brief waarin Kant aan Mendelssohn schrijft met welk een bewondering voor de scherpzinnigheid, schranderheid en intelligentie hij de *Jerusalem* gelezen heeft, stamt uit 1783. Het zal zeker met oprechtheid zijn dat Kant instemt met de door Mendelssohn bepleite en helder uiteengezette noodzaak van een onbeperkte gewetensvrijheid ten opzichte van de godsdienst, want ook Kant is wars van elke geloofsdwang en stelt het zelf-denken voorop.¹²⁰ Maar hij zal zeker ook gehoopt hebben in de figuur van Mendelssohn een medestander te vinden voor zijn eigen kritische project. Hoewel dat wereldschokkende project met het verschijnen van de eerste uitgave van de KrV in 1781 begonnen was, moest Kant in eerste instantie teleurgesteld con-

¹¹⁶ Altmann, *Moses Mendelssohn, a biographical study*.

¹¹⁷ KrV, B 413 ev.

¹¹⁸ Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 57.

¹¹⁹ Aufkl, AA, VIII, 42n; GW, XI, 61n; zie hiervoor hoofdstuk 5.3.2.

¹²⁰ Kant an Mendelssohn (16. Aug. 1783), AA, X, 347.

stateren dat dit boek weinig of geen weerklank vond.¹²¹ Mendelssohn, naar wiens reactie Kant bijzonder benieuwd was, legt dit naar zijn oordeel hersensapverterend werk geïrriteerd terzijde.¹²² Ook anderen klagen over de onverstaanbaarheid van het geschrift. In de reeds aangehaalde brief aan Mendelssohn uit Kant zich verontschuldigend. Hij geeft toe dat zijn tekst niet altijd even helder is, maar wijt dat niet aan de inhoud, maar aan de snelheid, waarmee hij in 4 à 5 maanden al datgene opgeschreven had, wat hij gedurende een tijdspanne van twaalf jaar diep had overdacht: Ik ben, zo vervolgt Kant, al te oud om zo'n uitvoerig werk volledig en dan ook nog met de benodigde literaire gladheid en levendigheid weer te geven. Slechts weinigen hebben de gave voor zichzelf en tegelijk voor anderen helder te denken en voor hun gedachten een adequate weergave te vinden: "Es ist nur ein Mendelssohn".¹²³

Enige jaren later slaat de stemming om en wordt de KrV erkend als een van de centrale werken uit de geschiedenis van de filosofie, een plaats die dit werk tot op heden toekomt. Of Mendelssohn lang genoeg geleefd heeft om deze omslag mee te voltrekken - hij sterft in 1786 - weet ik niet. Ik weet wel dat zijn oordeel over de eerste Kritik in zijn laatste levensjaren niet wezenlijk verbeterd is ondanks de vriendelijke woorden van Kant. In zijn *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes* (1785) neemt hij in ieder geval het ontologisch godsbewijs in bescherming tegen de - en die uitdrukking is beroemd geworden - alles vermorzelende Kant ("den alles zermalmenden Kant").¹²⁴ Ook Kant heeft blijkbaar de hoop op instemming van Mendelssohn opgegeven, want in de tweede uitgave van KrV verschijnt de reeds genoemde weerlegging van het bewijs voor de onsterfelijkheid van de ziel. Deze kritiek had Kant evengoed in de eerste uitgave kunnen opnemen, want de aangevallen tekst - *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* - stamt al uit 1767. Hij heeft haar wellicht uit respect voor Mendelssohn eerst achterwege gelaten. En hoewel Kants bewondering voor de *Jerusalem* blijvend was¹²⁵, was er toch een gedeelte in te vinden, waarmee Kant het fundamenteel oneens was.¹²⁶ Daaraan wijdt hij - tien jaar na het verschijnen van die tekst en zeven jaar na het overlijden van zijn auteur - het derde deel van TuP, onder de titel *Gegen Mendelssohn*.¹²⁷ Het is mijns inziens zeer onterecht dat dit gedeelte van TuP veel minder aandacht krijgt dan het beroemde *Gegen Hobbes*. Men vindt in

¹²¹ Höffe, *Immanuel Kant*, p. 35.

¹²² Mendelssohn an Kant, AA, X, 308.

¹²³ Kant an Mendelssohn, AA, X, 345.

¹²⁴ Mendelssohn, *Morgenstunden*, p. 299.

¹²⁵ SdF, AA, VII, 52n; GW, XI, 320n.

¹²⁶ Een ander punt van onenigheid betreft een onderdeel van het privaatrecht: MdS, R, § 19, AA, VI, 273; GW, VIII, 385.

¹²⁷ TuP, AA, VIII, 307; GW, XI, 165.

deze uiteenzetting tegen Mendelssohn immers Kants strijd tegen het abderitisme én zijn eigen opvatting over de geschiedenis terug.

In de *Jerusalem* wijst Mendelssohn op tamelijk uitvoerige wijze de these van zijn vriend, de hooggeachte Lessing (1719-1781) over de opvoeding van de mensheid af. En in tegenstelling tot wat we van Kant gewend zijn, neemt hij deze passage uit de *Jerusalem* tamelijk nauwgezet en met bronvermelding over. Opdat men in de eerste plaats Mendelssohns kritiek op en vervolgens Kants verdediging van Lessing begrijpt, is het nodig op diens kleine, maar belangrijke werkje *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) in te gaan.¹²⁸ In zijn excellente, Nederlandstalige uitgave van dit werkje stelt Sperna Weiland dat Lessing de definitieve oriëntatie voor zijn denken bij Leibniz heeft gevonden en dat *De opvoeding van de mensheid* de toepassing vormt van enkele gedachten van Leibniz op de geschiedenis.¹²⁹ Lessing beweert dat de geschiedenis verbetering van de mensheid tot doel heeft. In die verbetering speelt de godsdienst een belangrijke rol: "Wat de opvoeding is voor de enkele mens, is voor de hele mensheid de openbaring".¹³⁰ Oftewel: de openbaring is de opvoeding die de mensheid ten deel gevallen is en haar nog ten deel valt. Zoals de individuele mens zich door zijn opvoeding ontwikkelt van kind via adolescentie tot volwassenheid, zo wordt ook de mensheid als geheel volwassen door middel van een steeds verdergaande openbaring. De openbaring kan men daarom beschouwen als een voortdurende opvoeding van de mensheid door God. En net zoals men in de opvoeding de vermogens van het individu geleidelijk ontwikkelt, zo heeft ook God in zijn openbaring een zekere volgorde in acht genomen om de vermogens van de mensheid te ontwikkelen.¹³¹ Hoewel Lessings visie op de geschiedenis zich vooral op de ontwikkeling van de godsdienst toespitst en op het bereiken van een redelijk inzicht in alle historische waarheden, zoals de wonderen van Jesus, gericht is - hij is daarin een typische representant van de Verlichting en tevens een voorloper van Kants geschrift over de godsdienst -, springt ook een belangrijke overeenkomst tussen de opvattingen van Lessing en Kant in het oog. Die overeenkomst heeft betrekking op het begrip ontwikkeling. De vermogens van de mensheid worden volgens Lessing door God niet in één keer tot stand gebracht, maar komen enkel door middel van een door Hem zeer wijselijk geleid proces tot volledige ontwikkeling. Deze idee dat het hogere zich uit het lagere ontwikkelt, be-

¹²⁸ Jacobi zag met name in dit werkje en naar eigen zeggen in gesprekken met de oude Lessing aanleiding om deze van Spinozisme (wat in die tijd gelijk stond aan atheïsme) te beschuldigen. Deze beschuldiging werd door Mendelssohn vehement weersproken hetgeen de zogenaamde pantheïsme-strijd ontketende, waaraan Kant door middel van zijn *Oriëntieren* (AA, VIII, 131-148, GW, V, 276-283) een abrupt einde maakte. Zie ook hoofdstuk 5.3.2.

¹²⁹ Inleiding, p. 28, (in) Lessing, *opvoeding van de mensheid*

¹³⁰ Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 1, p. 544, idem, *opvoeding van de mensheid*, p. 39.

¹³¹ Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 5, p. 545, idem, *opvoeding van de mensheid*, p. 43

antwoordt naar het oordeel van Sperna Weiland aan het wereldbeeld van Leibniz en met name aan diens wet van de continuïteit (de *lex continui*): "Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et de plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts. J'appelois cela la loi de la continuité".¹³²

Het begrip ontwikkeling zeker in combinatie met het in het Leibniz-citaat voorkomende begrip natuur vinden we eveneens bij Kant.¹³³ Want de achtste stelling van de Idee luidt: "men kan de geschiedenis van het mensengeslacht in zijn geheel beschouwen als de realisatie van een verborgen plan van de natuur om een intern-volmaakte en, voor dit doel, ook extern-volmaakte constitutie tot stand te brengen, als de enige toestand waarbinnen zij (de natuur) al haar natuurlijke capaciteiten in de mensheid volledig kan ontwikkelen".¹³⁴ Natuurlijk zijn er belangrijke verschillen tussen de opvatting van Lessing, voor zover we die gezien hebben, en die van Kant. Lessings visie op de geschiedenis heeft geen aandacht voor de politieke voorwaarden van de opvoeding van de mensheid, doch uitsluitend voor de logica in de vooruitgang van de godsdienst, waarbij hij wars is van elke bovennatuurlijke verklaring en de nadruk legt op de natuurlijke en geleidelijke wijze waarop ontwikkelingen tot stand komen. Maar het belangrijkste verschil lijkt erin te bestaan dat het *subject* van de geschiedenis bij Lessing de transcendente God is, terwijl Kant spreekt over een meer immanent gedachte natuur.¹³⁵ Toch duikt ook bij Lessing dit begrip van de natuur op, wanneer hij zich aan het einde van zijn essay de vraag stelt of de mensheid wel ooit het hoogste niveau van verlichting en zuiverheid zal bereiken, waarin de mens de plicht respecteert omwille van de plicht en deugdzaam handelt omwille van de deugd en niet omwille van de een of andere beloning. Deze vraag kan niet ontkennend beantwoord worden, want - zo zegt Lessing - wat wordt opgevoed, wordt tot iets, tot een doel opgevoed, zeker waar de opvoeder God zelf is.¹³⁶ Het zou lasterlijk zijn, zo vervolgt Lessing, te veronderstellen dat wat de kunst (van de menselijke opvoeding) met de enkeling wél lukt, de *natuur* met het geheel (van de mensheid) níet zou lukken.¹³⁷ Hier wordt het subject van de geschiedenis van de mensheid aan de natuur gelijkgesteld. En de vergelijking die door Lessing wordt gemaakt, roept duidelijke associaties op met de reeds aangehaalde passage uit de Idee, waarin Kant stelt dat het

¹³² Lessing, *opvoeding van de mensheid*, p. 42 (noot bij § 5). Sperna Weiland citeert hier: Leibniz, *Nouveaux Essais*, p. 49. Deze wet speelt ook bij Kant een grote rol, zie hoofdstuk 6.3.

¹³³ Ik wees daar met name reeds op in hoofdstuk 2.2.

¹³⁴ Idee, AA, VIII, 27; GW, XI, 45.

¹³⁵ Het statuut van dit natuurbegrip wordt in hoofdstuk 5.4 en hoofdstuk 6 uitvoerig besproken.

¹³⁶ Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 81-3, p. 560-1; idem, *opvoeding van de mensheid*, p. 102-5.

¹³⁷ Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 84, p. 561; idem, *opvoeding van de mensheid*, p. 104-5.

zinloos is de doelmatigheid van de natuur in haar onderdelen te bevestigen indien men niet datzelfde kan doen wat betreft haar geheel.¹³⁸

In zijn *Jerusalem* wijst Mendelssohn de idee van zijn vriend Lessing omtrent een goddelijke opvoeding van het mensengeslacht van de hand. Als men, zo stelt hij, de ontwikkeling van de individuele mens als metafoor voor die van het mensengeslacht wil gebruiken, dan kan men stellen dat het bijna in alle eeuwen kind, man en grijsaard tegelijkertijd is. De mens gaat verder, maar de mensheid beweegt voortdurend op en neer tussen vaste grenzen en behoudt als geheel genomen gedurende alle tijdsperiodes dezelfde graad van moraliteit, dezelfde mate van godsdienstigheid en afwezigheid daarvan, van deugd en ondeugd, van geluk en ongeluk. Van dat alles zoveel als voor de ontwikkeling van de individuele mens nodig is. Dat echter het geheel, de mensheid hier beneden, in de loop der tijden voortdurend vooruit moet gaan en zich moet vervolmaken, dat lijkt in Mendelssohns visie niet de bedoeling van de voorzienigheid te zijn en is naar zijn oordeel voor de redding van de voorzienigheid Gods ook bij lange na niet zo noodzakelijk als men pleegt voor te stellen. Als je wilt weten wat voor bedoeling de voorzienigheid met de mensheid heeft, dan moet je geen hypothesen smeden, maar zien wat werkelijk gebeurt. Dan valt er geen duurzame vooruitgang te constateren. Veeleer zien we dat het mensengeslacht als geheel slechts kleine golfbewegingen maakt. Het deed nooit enige stappen voorwaarts zonder daarna met dubbele snelheid naar zijn vorige toestand terug te keren.¹³⁹

De positie van Mendelssohn is die van de Abderiet. Ook volgens hem lijkt de mensheid op Sysiphus: zij probeert de steen van de beschaving wel naar boven te rollen, maar haar inspanningen zijn tevergeefs, want de steen rolt telkens weer terug. In beide opvattingen lijkt het gedrag van de mensheid op een klucht, op een "Possenspiel".¹⁴⁰ In zijn weerlegging van Mendelssohn herhaalt Kant dan ook de argumentatie die we al in de Idee zijn tegengekomen: abderitisme is onverenigbaar met een (teleologisch) begrip van de natuur. Maar Kant gaat in zijn argumentatie tegen Mendelssohn nog wat verder. En die argumentatie is voor het thema van deze studie uiterst belangrijk, want zij vormt ook - mutatis mutandis - het fundament voor Kants overtuiging dat de dromen over een internationale vrede niet ijdel zijn. Het eerste argument dat Kant tegen Mendelssohn inbrengt, is een argument *ad hominem*. Hoe kan hij nu op consistente wijze een dergelijke opvatting aanhangen én tegelijkertijd ijveren voor de Verlichting en de welvaart van zijn volk, de Joden? Hij moet hoop op verbe-

¹³⁸ Idee, AA, VIII, 25; GW, XI, 43-4.

¹³⁹ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 425-7; ook in: TuP, AA, VIII, 307-8; GW, XI, 165-6.

¹⁴⁰ Beide beelden vindt men in: TuP, AA, VIII, 307-8; GW, XI, 166; en ook in: SdF, AA, VII, 82; GW, XI, 354.

tering van hun toestand gehad hebben. Mendelssohn zelf heeft zich met een onzelfzuchtige welwillendheid ingezet voor de na hem komende generaties. Hij houdt verbetering dus voor mogelijk.

Maar belangrijker nog dan een mogelijke inconsistentie tussen het denken en het handelen van Mendelssohn is vervolgens een meer algemeen inzicht. Diens opvatting over de geschiedenis kan weliswaar een beroep doen op empirische en ogenschijnlijk evidente feiten, maar een weinig nadenken maakt duidelijk dat deze gronden niet kunnen beslissen over de vraag of het mensengeslacht zich in de geschiedenis verbetert of niet. Zulke zogenaamde bewijzen richten niets uit, want de redenering dat wat tot op heden niet gelukt is, daarom ook in de toekomst niet zal lukken, is ongeldig en gaat zelfs niet op voor technische vraagstukken zoals het vliegen met luchtballonnen.¹⁴¹ Het abderitisme doet dus slechts in schijn een beroep op evidentie, maar is als opvatting toch te wankel om aanvaard te worden. Men hoeft niet het feit te betwisten dat de geschiedenis uit een enorme hoeveelheid wandaden bestaat. De klacht dat het slecht met de wereld is gesteld, is zo oud als de geschiedenis zelf.¹⁴² Maar Kant ontkent dat men op grond van die empirische feiten een juiste theorie over de geschiedenis kan formuleren. Want de Abderiet kan nooit weten of de feiten waarnaar hij verwijst, een tijdelijke - misschien wel noodzakelijke - onderbreking van of een definitieve breuk met de vooruitgang vormen.¹⁴³ De algemeenheid waarop hij aanspraak maakt, is enkel het resultaat van een generalisering, waarvan men de algemene geldigheid niet kan bewijzen. Als opvatting is het abderitisme veel zwakker dan die waarin de voortuitgang van de mensheid wordt bevestigd. Want zij, zo meent Kant, gaat terug op de aangeboren plicht van de mens zo op de nakomelingschap in te werken dat zij steeds beter wordt. Dat moet dus mogelijk zijn. Degene die daar niet mee akkoord gaat, moet het tegenovergestelde bewijs leveren!¹⁴⁴

Daarmee stuiten we op een belangrijk gegeven: de voorspelling dat het mensengeslacht er in de toekomst in zal slagen zich te vervolmaken, vloeit uit een idee van de praktische rede voort: het is een moreel gebod om als lid van dat geslacht aan de vooruitgang bij te dragen.¹⁴⁵ En aangezien men niet tot meer kan worden verplicht dan waartoe men in staat is (*ultra posse nemo obligatur*¹⁴⁶), mag het menselijke geslacht geacht worden zich in een voortdurende vooruitgang te bevinden met betrekking tot de *cultuur* als zijn natuurlijk doel én met betrekking tot het morele doel

¹⁴¹ TuP, AA, VIII, 309-10; GW, XI, 168.

¹⁴² Rel, AA, VI, 19; GW, VIII, 665.

¹⁴³ TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 167.

¹⁴⁴ TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 167.

¹⁴⁵ Vorarbeiten zum SdF, AA, XXIII, 458.

¹⁴⁶ ZeF, AA, VIII, 370; GW, XI, 229; zie ook: KrV, A 807, B 835; Rel, AA, VI, 45; GW, VIII, 695.

van zijn bestaan.¹⁴⁷ De verwachting dat het mensengeslacht vooruitgaat, beschikt daarmee over een betere fundering dan de op ervaring berustende opvatting dat de mensheid niet vooruitgaat en dat men daarop dus ook niet gericht moet zijn. Dat de geschiedenis van de mensheid gedurende enige tijd een treurspel is, kan beledigend en opvoedend zijn, maar dat zij 'ein ewiges Einerlei' van talloze ondeugden of een klucht, waarin geen sprake meer kan zijn van werkelijke acteurs, doch enkel nog van narren, zou zijn, is met ons begrip van de moraliteit van een wijze schepper en gereeder van de wereld - dat is God¹⁴⁸ - onverenigbaar.¹⁴⁹

4.3.4 Eudaimonisme en vooruitgang

Ik onderbreek hier mijn beschrijving van Kants afwijzing van Mendelssohns positie om plaats te maken voor de *derde* opvatting van de geschiedenis uit SdF, die men op grond van het voorgaande wellicht voor die van Kant houdt. Over deze derde visie is Kant zeer summier: het eudaimonisme is de met vurige hoop gepaard gaande stelling dat het mensengeslacht zich in een bestendige vooruitgang naar het betere in zijn morele bestemming bevindt.¹⁵⁰ Ook deze visie wordt door Kant afgewezen. De bezwaren ertegen hebben betekenis voor de afwijzing van Mendelssohn en voor Kants eigen idee van de vooruitgang. Hij stelt zich de vraag hoe het eudaimonisme redelijkerwijs de morele vooruitgang van de menselijke soort kan verwachten, wanneer de mate van het in onze menselijke natuur aanwezige goede en kwade, zo men mag aannemen, telkens dezelfde blijft. Aangezien de effecten nooit groter of beter kunnen zijn dan het vermogen van de bewerkende oorzaak, zal het goede altijd in een zekere relatie staan tot het kwade dat eveneens tot de menselijke natuur behoort.¹⁵¹ Ik meen dat dit bezwaar als volgt mag worden verstaan: men komt bedrogen uit als men de vooruitgang zou willen toeschrijven aan een toename van de menselijke moraliteit. Want het goede en zijn effecten vinden altijd hun begrenzing in het eveneens aanwezige kwade.

Als men de vooruitgang dus tóch wil bevestigen, volstaat het niet op de morele aanleg van de mens of op andere dan kwaadwaardige ervaringen binnen de geschiedenis te wijzen. Op grond van zijn morele bestemming kunnen we aannemen dat de geschiedenis van het mensengeslacht een verbetering te zien geeft. Maar dat impliceert voor Kant niet dat de moraliteit zélf daar de oorzaak van is. Daarom zegt hij in reactie op Mendelssohn dat de vraag naar de middelen die de voortdurende vooruitgang

¹⁴⁷ TuP, AA, VIII, 308-9; GW, XI, 167; De samenhang tussen cultuur en moraliteit zal met name in hoofdstuk 6.5 verhelderd worden.

¹⁴⁸ KdU, § 87, AA, 453; GW, X, 416.

¹⁴⁹ TuP, AA, VIII, 308; GW, XI, 167.

¹⁵⁰ SdF, AA, VII, 81 (r. 6-7), 82 (r. 10); GW, XI, 353, 354.

¹⁵¹ SdF, AA, VII, 81-2; GW, XI, 353-4.

naar het betere tot stand brengen, niet beantwoord kan worden door te wijzen naar wat de mensen doen, maar naar wat de menselijke *natuur* in en met de mensheid doet om haar in een richting te dwingen die zij uit eigener beweging niet gemakkelijk zou gaan.¹⁵² Bij de broosheid die de mens eigen is¹⁵³ en op grond waarvan men nooit kan weten of een omhoog gaande lijn van het mensengeslacht niet juist op dit moment zal worden omgebogen¹⁵⁴, kan men slechts onder de voorwaarde van een hoogste wijsheid, die voorzienigheid genoemd wordt, hopen op de menselijke vooruitgang.¹⁵⁵ Pas door dit uitgangspunt van de natuur of de voorzienigheid te aanvaarden zijn we in staat de menselijke geschiedenis als een positieve ontwikkeling te zien. En daarmee zijn we terug bij wat Kant reeds in 1784 zei: wanneer men aannemen mag dat de natuur of de voorzienigheid zelfs in het spel van de menselijke vrijheid niet zonder plan en bedoeling te werk gaat, zijn we in staat ons het ogenschijnlijk ongeplande (men zou haast zeggen: abderitische) aggregaat van menselijke handelingen als een systeem voor te stellen.¹⁵⁶ Deze Copernicaanse omwenteling leert ons vanuit dit gezichtspunt naar de dingen te kijken en orde te ontdekken, ook al kunnen wij, mensen, ons niet op het standpunt van de voorzienigheid zélf plaatsen om te weten op welke wijze de feitelijke vooruitgang tot stand zal komen. Want dat vereist een wijsheid die boven die van de mens uitgaat en die met zekerheid de nochtans vrije handelingen van de mens voorziet.¹⁵⁷ Maar dat sluit niet uit dat we uit praktische noodzaak mogen besluiten tot de aanwezigheid van de voorzienigheid¹⁵⁸ of een hoger moreel wezen dat de loop der dingen in de wereld bestiert.¹⁵⁹

Met behulp van de natuur als uitgangspunt is men in staat enige sporen van de vooruitgang te ontdekken. Zo kan geen staat het zich meer permitteren zijn interne cultuur te verwaarlozen zonder aan macht en invloed ten opzichte van andere staten in te boeten. Daarom moet iedere staat een zekere politieke en godsdienstige vrijheid toestaan. Beperking van deze vrijheden zou ten koste gaan van economische activiteit: zonder vrijheid is er geen bedrijvigheid en geen rijkdom.¹⁶⁰ Als gevolg daarvan ontspringt er een algemene Verlichting, die geleidelijk aan ook de tronen in haar

¹⁵² TuP, AA, VIII, 310; GW, XI, 169.

¹⁵³ SdF, AA, VII, 93 (r. 12); GW, XI, 367.

¹⁵⁴ SdF, AA, VII, 83; GW, XI, 355.

¹⁵⁵ TuP, AA, VIII, 310 (r. 23); GW, XI, 169; SdF, AA, VII, 93 (r. 15); GW, XI, 367.

¹⁵⁶ Idee, AA, VIII, 29, ook: 17 (r. 7); GW, XI, 48, ook: 33.

¹⁵⁷ SdF, AA, VII, 83-4; GW, XI, 355-6; ook: Idee, AA, VIII, 27; GW, XI, 45.

¹⁵⁸ ZeF, AA, VIII, 361 (r. 4); GW, XI, 217. Ik kom op deze 'praktische noodzaak' terug in hoofdstuk 5.4.

¹⁵⁹ Rel, AA, VI, 98; GW, VIII, 757.

¹⁶⁰ Mutm. Anf, AA, VIII, 120; GW, XI, 98.

greep gaat krijgen en de principes van de regering zal beïnvloeden.¹⁶¹ Maar de belangrijkste indicatie voor de vooruitgang is wel het feit dat de staten zich ervan bewust worden dat de kosten van het voeren van de oorlog de baten ver te boven gaan. Eigenbelang zal dus een obstakel gaan vormen voor de oorlog, de grootste hindernis van de moraliteit.¹⁶² Pure uitputting en eigenbelang bewerkstelligen dus datgene, wat de goede wil had moeten doen, maar niet deed: zodanige rechtsverhoudingen binnen de staat, dat niet het staatshoofd die de oorlog op kosten van zijn onderdanen voert, over de oorlog beslist, maar het volk zelf, dat de prijs ervoor betaalt en dat zich dus wel vele malen zal bedenken alvorens zich in zo'n avontuur te storten.

Op deze wijze onderscheidt Kant zijn eigen positie van die van het eudaimonisme. De nakomelingschap zal steeds voorwaarts kunnen gaan naar het betere, zelfs - zo meent Kant - in morele zin, zonder dat de liefde jegens haar, doch enkel de eigenliefde van ieder tijdperk er de oorzaak van is.¹⁶³ De vooruitgang is dus niet afhankelijk van een toename van de moraliteit, maar van een toename van legale handelingen. De wereldburgerlijke gemeenschap waarbinnen de menselijke soort als een systeem¹⁶⁴ zijn capaciteiten kan ontwikkelen, komt dus tot stand zonder dat de morele aanleg van de mens ook maar in het minst hoeft toe te nemen. Want dat laatste zou om een nieuwe schepping of een bovennatuurlijke ingreep vragen¹⁶⁵ en in strijd zijn met het beginsel dat de natuur zelf in staat is alle capaciteiten van een schepsel volledig te ontwikkelen.¹⁶⁶ Enkel op deze wijze kan voorkomen worden dat de chiliastische hoop op een eeuwige vrede als fantasie van een overspannen geest beschouwd wordt¹⁶⁷, maar kan de wijsgerige poging om de wereldgeschiedenis te beschrijven vanuit het plan van de natuur een bijdrage vormen aan de totstandkoming ervan.¹⁶⁸ De vooruitgang mag op grond van de praktische rede verondersteld worden als het ware achter de ruggen van mensen om, op onbedoelde wijze tot stand te komen.¹⁶⁹ Pas met behulp van dat uitgangspunt kunnen aanwijzingen gegeven worden dat het mensengeslacht in onze tijd, zo zegt Kant, aanzienlijke vooruitgang heeft geboekt in vergelijking met de voorafgaande periodes. Al dat geweeklaag over een onophoudelijk

¹⁶¹ Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 46-7.

¹⁶² SdF, AA, VII, 93; GW, XI, 367.

¹⁶³ TuP, AA, VIII, 311 (zie m.n. r. 18); GW, XI, 170; de goede wil van Idee, AA, VIII, 23 (r. 29); GW, XI, 41 speelt geen rol.

¹⁶⁴ Antrop, AA, VII, 333; GW, XII, 690.

¹⁶⁵ SdF, AA, VII, 91-2 (m.n. 91, r. 23); GW, XI, 365: 'nicht ein ... wachsendes Quantum der Moralität ...'.

¹⁶⁶ Idee, AA, VIII, 18; GW, XI, 35.

¹⁶⁷ SdF, AA, VII, 92; GW, XI, 366; ook: Rel, AA, VI, 34; GW, VIII, 683; zie ook hoofdstuk 5.3.1.

¹⁶⁸ Idee, AA, VIII, 29; GW, XI, 47.

¹⁶⁹ Vorarbeiten zum SdF, AA, XXIII, 457.

toenemende ontaarding van onze tijd is een gevolg van het feit dat men zich nu op een hoger niveau van moraliteit bevindt en dus strenger oordeelt over wat (geweest) is en ook beter inziet hoeveel tredes nog te gaan zijn tot de ware moraliteit bereikt zal zijn.¹⁷⁰

4.3.5 De Franse Revolutie als teken van vooruitgang

Om aan alle twijfels die nog bij sommigen - waaronder de reeds genoemde Schlegel - ten aanzien van de vooruitgang leven, definitief een einde te maken wijst Kant in SdF op een belangwekkende gebeurtenis van zijn tijd. Deze zou zijns inziens evenwel niet bestaan in belangrijke door mensen verrichte daden of wandaden, maar in de *denkwijze* van de toeschouwers van de Franse Revolutie, dit spel van grote veranderingen. Deze toeschouwers tonen een algemene en onbaatzuchtige sympathie voor de spelers aan de ene zijde ten koste van die aan de andere zijde, zelfs als die partijdigheid vanwege argwaan bij de eigen conservatieve regering nadelig voor hen zou kunnen zijn. Deze houding ten opzichte van de Franse Revolutie bewijst het morele karakter van het mensengeslacht en dat bewijs staat los van het al dan niet slagen van de revolutie van dit geestrijke volk. De aan enthousiasme grenzende sympathie alleen is als teken voor de vooruitgang voldoende.¹⁷¹

Nu zou men kunnen menen dat Kant in deze tekst niet zozeer de Franse Revolutie zélf, maar enkel en in tegenstelling daarmee de reactie van de omstanders bepalend acht voor de beantwoording van de (hernieuwde) vraag naar de menselijke vooruitgang. Onder invloed van Arendt¹⁷² heb ik lange tijd gedacht dat dit inderdaad het geval was. Zij meent dat Kants politieke filosofie de vraag stelt naar de mogelijkheid om historische gebeurtenissen te *beoordelen*. De reactie van de toeschouwers op de politieke gebeurtenissen van die tijd zou daarom zo belangwekkend zijn, omdat er zich een verwantschap in manifesteert tussen het politieke oordeel en het esthetisch oordeel, waarin het om een soortgelijk belangeloos welbehagen gaat.¹⁷³ De reden waarom deze houding van de toeschouwers een teken van de vooruitgang vormde, zou dus gelegen zijn in het feit dat zij zonder belang te hebben bij de afloop van de situatie en tegen de wil van hun eigen overheid in toch van een enthousiaste betrokkenheid blijk gaven. Nú meen ik dat een dergelijke interpretatie geen stand kan houden. De geschiedenis van het ontstaan van SdF toont aan dat Kant de sympathie der omstanders pas op het allerlaatste moment en wellicht nog onder invloed van een geschrift van een zekere Linde uit

¹⁷⁰ TuP, AA, VIII, 310; GW, XI, 168-9.

¹⁷¹ SdF, AA, VII, 85; GW, XI, 357-8.

¹⁷² Arendt, *Lectures*, p. 44-8.

¹⁷³ KdU, § 2, AA, V, 205; GW, X, 117.

1797 als teken voor de realiteit van de vooruitgang van het mensengeslacht heeft opgenomen. Tot zeer laat in de *Vorarbeiten* worden de werkelijk politieke feiten die de Franse Revolutie heeft veroorzaakt, als teken genoemd.¹⁷⁴ Mede daarom lijkt het me onjuist de Franse Revolutie en de reactie van de toeschouwers daarop van elkaar los te maken. Volgens Kant is de vooruitgang in de geschiedenis een gevolg van een toename van het recht¹⁷⁵ en daarin is de Franse Revolutie van fundamentele betekenis. Enkel op deze wijze kan men SdF interpreteren in samenhang met en niet diametraal tegenover de andere teksten. De instemming van de toeschouwers wordt eerder dan die omwenteling zélf het teken genoemd, omdat volgens Kant niet het zuivere feit van deze revolutie en haar eventuele afloop van epochale betekenis is, maar datgene wat zij voor eens en voor altijd op onvergetelijke wijze¹⁷⁶ met name voor de toeschouwers duidelijk gemaakt heeft: het recht van ieder volk om zich zonder inmenging van buitenaf de constitutie te geven die hem past én het doel, dat tegelijk plicht is, namelijk dat enkel die constitutie rechtmatig en moreel goed is, in wier aard het ligt de aanvalsoorlog te vermijden (de republikeinse constitutie). Zo geeft de Franse Revolutie dus de voorwaarde aan, waardoor de oorlog - 'de bron van alle kwaad en morele ontaarding' - voorkomen kan worden. De hartstochtelijke instemming van de omstanders heeft betrekking op het rechtsbegrip en zijn morele oorsprong¹⁷⁷, hetgeen in dat revolutionaire proces naar voren komt. Zij stemmen dus in met de legitimiteit van de vrije zelfbepaling van een volk en met de vredegige uitwerking van de republikeinse constitutie.¹⁷⁸

Er is nog een andere aanwijzing om geen tegenstelling te zien tussen de betekenis van de Franse Revolutie voor de omstanders én dit politieke fenomeen zelf en dus SdF te interpreteren als Kants meest openlijke sympathie-betuiging aan het adres van het revolutionaire proces in Frankrijk. Kant heeft namelijk alle vertrouwen in het mislukken van de pogingen van de conservatieve staten het revolutionaire proces in Frankrijk in de kiem te smoren. Want hij verdedigt niet alleen het revolutionaire Frankrijk tegen de interveniërende machten, waaronder Pruisen zelf, op grond van het volkenrechtelijke verbod op interventie in de interne onenigheden van een andere staat¹⁷⁹ - waaraan nu het recht op zelfbepaling van iedere staat wordt toegevoegd -, maar hij meent ook dat het geweld van de anti-revolutionairen niet succesvol zal zijn. Zij kunnen zelfs door financiële prikkels niet tot de ijver en zielegrootheid gebracht worden, die enkel

174 Einleitung des Herausgebers, p. XXII-XXIII, in: Kant, *Der Streit der Fakultäten*.

175 Höffe, *Immanuel Kant*, p. 241; Deggau, *Die Aporien*, p. 290.

176 SdF, AA, VII, 88 (r. 12); GW, XI, 361.

177 SdF, AA, VII, 85-6 (m.n. 86, r. 2 en 9-10); GW, XI, 358-9.

178 Fetscher, *Französische Revolution*, p. 275.

179 ZeF, AA, VIII, 346; GW, XI, 199 (5e präl. art.).

door het rechtsbegrip bij de revolutionairen wordt opgeroepen. Het begrip van eer van de oude militaire adel verdwijnt als sneeuw voor de zon voor de wapens van hen, die het *recht* van het volk waartoe zij behoren, voor ogen houden.¹⁸⁰ Kant roept daarom zijn eigen overheid op om te stoppen met haar vijandige politiek jegens Frankrijk, omdat de vrede en daarmee ook Pruisen met een republikeins en dus vredelievend Frankrijk gediend zal zijn¹⁸¹, en waarschuwt voor de nederlaag waartoe zo'n politiek noodzakelijkerwijs moet leiden als gevolg van de superioriteit van de Franse legers. Enthousiasme is niet enkel aan de zijde van de toeschouwers te vinden, maar ook bij de revolutionairen, die niet uit zijn op hun eigenbelang, maar op het recht.

Zo vormt de Franse Revolutie een bevestiging voor wat Kant al lang tevoren stelde: wanneer men bij de Griekse geschiedenis begint en de invloed van de Grieken op de Romeinse staatsvorm en door middel daarvan ook op de andere volkeren bestudeert en daaraan de staatsgeschiedenis van de ons recent bekend geworden volkeren toevoegt, dan zal men een regelmatig proces van verbetering in de politieke constitutie van ons werelddeel ontdekken. Dat is voor de hele wereld van betekenis, aangezien dit werelddeel waarschijnlijk wat wetgeving betreft beslissend zal zijn voor de rest van de wereld. Daarmee heeft men een sleutel in handen tot het verklaren van het zo verwarde spel van de menselijke dingen en wordt bovendien een troostend vooruitzicht geopend op de toekomst, waarin het mensengeslacht eindelijk een toestand zal bereiken, waarbinnen alle kiemen die de natuur in hem gelegd heeft, volledig tot ontwikkeling kunnen komen. Maar, zo voegde Kant eraan toe, deze hoop mag men slechts koesteren, indien men veronderstelt dat er een plan van de natuur aan de geschiedenis ten grondslag ligt.¹⁸² Beide elementen, de rechtsontwikkeling en de natuur, vinden we bij de evaluatie van dit teken van de geschiedenis terug. De Franse Revolutie moet als een zeer belangrijke etappe op de weg naar een ideale constitutie worden begrepen.¹⁸³ Daarom wijst Kant in SdF weliswaar eerst de houding van de toeschouwers, maar later de *evolutie* van een *natuurrechtelijke* constitutie aan als het teken van de geschiedenis.¹⁸⁴ Het gaat Kant in de Franse Revolutie dus om de doorbraak van het rechtsbeginsel. Daarom boet zij niet aan betekenis in, ook wanneer het doel van zo'n constitutie, de heerschappij van het recht en niet van de persoon, nu op grond van politieke ontwikkelingen niet tot stand zou komen, wat de altijd sceptische politici voorspellen. Immers,

¹⁸⁰ SdF, AA, VII, 86; GW, XI, 359-60.

¹⁸¹ SdF, AA, VII, 86n; GW, XI, 359n.

¹⁸² Idee, AA, VIII, 29-30; GW, XI, 48-9.

¹⁸³ Burg, Kants Deutung, p. 659.

¹⁸⁴ SdF, AA, VII, 87 (r. 13); GW, XI, 360. Kant verwijst hier naar Erhardt, *Über das Recht*, p. 49.

waar het in die revolutie om gaat, namelijk het tot stand brengen van een met het natuurlijk recht van de mens overeenstemmende constitutie, is dermate belangrijk en zo zeer met het belang van de mensheid verbonden dat het in de herinnering van de volkeren gegrift staat als het doel waarop hun streven gericht is.¹⁸⁵

Bij de vraag of de mens aan een toename van de moraliteit deze doorbraak van het rechtsbegrip te danken heeft, luidt het antwoord van Kant ontkennend en keert het element van de natuur terug. Indien men - Kant grijpt hier, al dan niet bewust, terug naar het door Lessing gebruikte beeld - de vooruitgang van de opvoeding van de ene mens door de andere verwacht, zal er niet veel van terecht komen. De opvoeder zelf is immers iemand die nog opvoeding nodig heeft. Aldus moet er een andere instantie zijn, die de vooruitgang van de mensheid niet laat afhangen van de gang van zaken hier beneden, maar die als een voor ons onzichtbare wijsheid, voorzienigheid genaamd, de zaken van boven af leidt. De vooruitgang van het menselijke geslacht kan alleen op grond van deze positieve voorwaarde verwacht worden. Van de mensen zelf is enkel de vervulling van de negatieve voorwaarde voor dat doel te verwachten, namelijk dat zij de grootste hindernis van de moraliteit, de oorlog, eerst menselijker, daarna zeldzamer maken en tenslotte als aanvalsoorlog volledig laten verdwijnen doordat zij zich *genoodzaakt* zien tot een constitutie toe te treden, die op echte principes van het recht is gebaseerd¹⁸⁶.

Recht en voorzienigheid of natuur, dat zijn de twee centrale categorieën binnen Kants filosofie van de geschiedenis. Het abderitisme wordt door Kant niet enkel op grond van zijn geloof in de voorzienigheid of de natuur afgewezen. De Abderieten worden bij wijze van spreken definitief door de Franse Revolutie verslagen. Maar daarmee zijn - de eerlijkheid gebiedt dat te zeggen - nog niet alle theoretische problemen omtrent Kants eigen opvattingen opgelost. Ik meen dat die moeilijkheden drie in getal zijn. Deze problemen bepalen de voortgang en afloop van deze studie. De centrale moeilijkheid die nog in dit hoofdstuk moet worden opgelost, is de vraag naar de verenigbaarheid van Kants ontkenning van het recht op revolutie en diens instemming met de belangrijkste politieke gebeurtenis van zijn tijd. De tweede moeilijkheid die zich opdringt na hetgeen gezegd is, vloeit ook rechtstreeks uit deze problematiek voort. Ondanks zijn waardering voor de omwenteling in Frankrijk was Kant geen pleitbezorger voor enig revolutionair handelen. Impliceert dit evenwel dat het politieke handelen helemaal geen invloed heeft op de vooruitgang, die enkel van de natuur of de voorzienigheid afkomstig is? Ofwel, om de vraag anders te formuleren, betekent de afwijzing van het revolutionaire handelen dat de

¹⁸⁵ SdF, AA, VII, 87-8; GW, XI, 360-1.

¹⁸⁶ SdF, AA, VII, 92-3; GW, XI, 366-7.

bemiddeling van de ethische imperatief en het politieke handelen onmogelijk is? Welk handelen volgt uit de praktische overtuiging dat de geschiedenis van de mensheid de vooruitgang tot stand zal brengen? De vraag op welke wijze de mens een bijdrage kan leveren aan de vooruitgang, zal in het eerste deel van het volgende hoofdstuk aan de orde komen naar aanleiding van de aan de bemiddeling van politiek en ethiek gewijde passages over de openbaarheid in ZeF.¹⁸⁷

De derde en laatste moeilijkheid, die in deze studie aan bod zal komen, houdt verband met het definitieve karakter van de nederlaag van de abderitische visie op de menselijke geschiedenis. Op deze moeilijkheid moet nu nog wat nader worden ingegaan. Daartoe is het nodig ons de aanleiding voor Kant in herinnering te roepen om de vraag naar de vooruitgang van het menselijk geslacht hernieuwd aan de orde te stellen. En dat was - ik zei het reeds - de ontevredenheid van Schlegel met de fundering van de vooruitgang in ZeF. De laatste verlangde meer dan enkel een in praktisch opzicht toereikend bewijs voor de vooruitgang. Hij wilde een streng theoretisch bewijs.¹⁸⁸ De moeilijkheid, waarmee wij ons nu geconfronteerd zien, is dat Kant inderdaad meent dat bewijs geleverd te hebben door naar de Franse Revolutie te verwijzen: "de stelling dat het menselijk geslacht altijd in een proces van vooruitgang naar het betere is en op dezelfde wijze zal voortgaan, is niet enkel een goed bedoelde en in praktisch opzicht aanbevelenswaardige, maar ook in streng theoretisch opzicht houdbare stelling, wat ook alle ongelovigen erover zeggen".¹⁸⁹ Daardoor gaat SdF wezenlijk verder dan alle andere teksten, waarin de vraag naar de vooruitgang positief wordt beantwoord. Deze stelling is strijdig met de bewering van de Idee dat de doelmatigheid van de natuur als een a priori uitgangspunt moet worden aangenomen.¹⁹⁰ Zij is strijdig met de stelling van TuP, dat men op basis van de morele verplichting moet *veronderstellen* dat het met de nakomelingschap beter gesteld kan zijn. Daarom doet men er verstandiger aan zich in zijn opvatting over de geschiedenis te laten leiden door de plicht, als iets zekers, dan door de ervaring, op grond waarvan men de vooruitgang in de geschiedenis wellicht voor onwaarschijnlijk, maar niet voor onmogelijk kan houden. Zij levert dus voor de vraag naar de vooruitgang iets onzekers op. In praktisch opzicht is het noodzakelijk de verbetering van het mensengeslacht gedurende de geschiedenis voor mogelijk te houden.¹⁹¹ En de opvatting dat de vooruitgang ook in theoretisch opzicht bewezen zou zijn, gaat in tegen de tekst die het

¹⁸⁷ Zie hoofdstuk 5.2 en 5.3.

¹⁸⁸ Einleitung des Herausgebers, p. XVIII, in: Kant, *Der Streit der Fakultäten*.

¹⁸⁹ SdF, AA, VII, 88; GW, XI, 362.

¹⁹⁰ Idee, AA, VIII, 30 (r. 30), 18; GW, XI, 49, 34-5.

¹⁹¹ TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 167-8.

meest uitvoerig de betekenis van de natuur of de voorzienigheid behandelt en die ik met opzet nog zo min mogelijk aan de orde heb gesteld om dat zeer uitvoerig in het volgend hoofdstuk te kunnen doen: over de garantie van de eeuwige vrede. In ZeF stelt Kant zeer uitdrukkelijk dat we de voorzienigheid niet (theoretisch) kunnen kennen, maar dat we haar enkel in praktisch opzicht mogen aannemen. Dat is naar Kants oordeel ook voldoende.¹⁹²

Tot SdF had Kant dus altijd zorgvuldig vermeden om theoretische vaststellingen te doen over de gang van de geschiedenis, omdat die de grenzen van wat *gekend* kan worden, te boven gaan. Maar nu schuift hij deze bezwaren aan de kant en doet hij een absolute uitspraak over een wetmatigheid, die hij helemaal niet kan kennen.¹⁹³ Hij stelt zich daarmee bloot aan een verwijt dat hij eerst zelf aan het adres van Mendelssohn had gemaakt: empirische aanwijzingen over de vooruitgang of de achteruitgang van het mensengeslacht kunnen nooit doorslaggevend zijn, omdat men geen volledig overzicht heeft over de op de geschiedenis van invloed zijnde oorzaken. Merkwaardig genoeg laat Kant zich zelfs in SdF in deze zin uit. Hij stelt immers dat zelfs wanneer vastgesteld zou kunnen worden dat het mensengeslacht als geheel een nog zo lange tijd vooruit was gegaan, niemand zou kunnen garanderen dat niet juist op het volgend moment de periode van 's mensen neergang intreedt.¹⁹⁴ Daarom houd ik het erop dat de idee van de vooruitgang volgens Kant in praktisch opzicht onbetwifelbaar is, maar geen theoretisch zekere uitspraak. In strikte zin vormt dus ook de Franse Revolutie geen *bewijs* voor de vooruitgang. Indien men bereid is de Copernicaanse omwenteling te voltrekken en de historische gebeurtenissen te beschouwen vanuit de natuur of de voorzienigheid - en op grond van de verplichting van de praktische rede is dat gewettigd -, dan vormen de gebeurtenissen in Frankrijk inderdaad een belangwekkend omen. De Franse Revolutie is dan weliswaar een Faktum van de geschiedenis, maar nog geen theoretisch bewijs. Net zomin als het Faktum van de (praktische) rede het theoretische bewijs vormt voor (de geldigheid van) de categorische imperatief.

Deze interpretatie wordt bevestigd door de in chronologisch opzicht laatste passage die we over de vooruitgang bij Kant, in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* uit 1798, vinden. Daar grijpt hij namelijk terug naar de formuleringen, die we al van vóór SdF kenden. Men mag, zo stelt Kant daar, als principe aannemen dat de natuur zo ingericht is dat ieder schepsel zijn bestemming bereikt. Bij de redeloze dieren gebeurt dit in elk exemplaar van de soort, maar bij de mens wordt de bestemming enkel in

¹⁹² ZeF, AA, VIII, 360-2; GW, XI, 217-9.

¹⁹³ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 169.

¹⁹⁴ SdF, AA, VII, 83; GW, XI, 355.

de soort bereikt. In de menselijke soort is dan ook een tendens van de natuur te herkennen die op het bereiken van deze bestemming gericht is. En het vooruitzicht dat de mens eenmaal door middel van zijn eigen activiteit het goede uit het kwade tot stand zal brengen, kan dan ook met *morele zekerheid* verwacht worden. Voor de plicht om aan het bereiken van dat doel bij te dragen is deze zekerheid voldoende.¹⁹⁵ In streng theoretische zin houdt Kant de vooruitgang hier dus wederom niet voor bewezen. Zonder een beroep te doen op de voorzienigheid of de natuur, die wij niet kennen, doch enkel aannemen, valt over de geschiedenis weinig zinnigs te zeggen. Slechts op grond van de wijsheid van boven af kunnen we een gefundeerde hoop hebben op een vooruitgang van het mensengeslacht¹⁹⁶.

Daarmee wordt de nood enkel maar groter om dit natuurbegrip systematisch aan de orde te stellen. Aan de derde moeilijkheid die de geschiedenisfilosofie van Kant ons oplevert, zal dan ook het laatste deel van dit essay gewijd zijn. In het tweede deel van het volgende hoofdstuk zal de meest expliciete tekst die Kant aan dit natuurbegrip wijdt: de garantie van de eeuwige vrede, besproken worden. En in het voorlaatste hoofdstuk zal de legitimiteit van dit natuurbegrip worden aangetoond. Dat zal met name gebeuren aan de hand van een lektuur van de *Kritik der teleologischen Urteilkraft*.

4.4 Beoordeling en verzoening

Het is van eminent belang om de elementen die in dit hoofdstuk aan de orde geweest zijn, met elkaar tot een eenheid te brengen. In de eerste plaats vanwege een externe historische gegevenheid. Tot op de dag van vandaag menen sommigen dat Kants afkeer van de revolutie een onvoorwaardelijke gehoorzaamheidsplicht van de onderdanen fundeerde.¹⁹⁷ Het positieve recht zou bij Kant absoluut gelden. Daarom zou hij een gewone rechtspositivist zijn.¹⁹⁸ Bij de zoektocht naar de verantwoordelijken voor het intellectuele en morele tekortschieten van het Duitse volk tijdens het Hitler-regime wil men dus nog wel eens naar Kant verwijzen. Hij zou met zijn plichtsethiek verantwoordelijk zijn voor de spreekwoordelijk geworden Pruisische kadavergehoorzaamheid en voor een blind vertrouwen in de overheid. Het was dan ook niet vreemd dat Eichmann bij zijn proces in Jerusalem Kant ter verontschuldiging aanhaalde. Daarom moet met Kersting benadrukt worden dat het Kant enkel om absolute gehoorzaamheid aan de morele imperatief te doen is, *niet* aan de overheid. Men verstaat Kants afwijzing van de revolutie niet door haar te plaatsen in het kader

¹⁹⁵ Antrop, AA, VII, 329; GW, XII, 684.

¹⁹⁶ SdF, AA, VII, 93; GW, XI, 367.

¹⁹⁷ Erp, van, Gils, van, *Mensen en macht*, p. 145-6.

¹⁹⁸ Luypen, *Rechtvaardigheid*, p. 63.

van de totalitaire regimes van deze eeuw, maar tegen de achtergrond van een klimaat van Verlichting. Deze afwijzing staat verder binnen een politieke filosofie waarin op de politiek de fundamentele verplichting rust om de wetgeving in overeenstemming te brengen met de idee van het maatschappelijk verdrag.¹⁹⁹ Als de soeverein door middel van wetten iets gebiedt wat helemaal niet in de unio civilis zou kunnen vóórkomen, zoals godsdienstdwang, dwang tot tegennatuurlijke zonden, sluipmoord etc.²⁰⁰ - de perfide praktijken die Kant in zijn zesde preliminaire artikel voor de eeuwige vrede noemt - en wat dus op zich genomen kwaad is en onmiddellijk tegen de moraliteit ingaat, dan mag men niet gehoorzamen.²⁰¹ Dan is het volk bevoegd de regering te verhinderen met zulke praktijken door te gaan.²⁰² Men dient de overheid volgens Kant inderdaad te gehoorzamen, maar niet in datgene wat met de innerlijke moraliteit strijdig is.²⁰³ Wanneer de overheid dus iemand ertoe wil aanzetten valse aanklachten tegen een ander in te dienen, zoals Hendrik VIII anderen wilde aanzetten zulks tegen Anna Boleyn te doen, dan gaat het in tegen de moraliteit aan die druk - hoe groot ook - toe te geven en ten onrechte belastende verklaringen af te leggen.²⁰⁴ Kant heeft niet beweerd dat de gehoorzaamheid van de onderdanen juridisch niet te begrenzen zou zijn, maar dat het onwettig is de staat door middel van revolutie te verbeteren²⁰⁵.

Voorts menen sommigen - ik zei dat reeds - met de thematiek van de revolutie op een forse inconsistentie binnen Kants politieke filosofie te stuiten.²⁰⁶ Bovendien zou de weigering om aan revolutie recht toe te kennen de vooruitstrevende betekenis van de idee van het maatschappelijk verdrag teniet doen ten gunste van een tot volstrekte immobiliteit veroordeeld rechtssysteem.²⁰⁷ Mijns inziens echter is hetgeen Kant stelt helemaal niet zo inconsistent of onredelijk als wel gedacht wordt. Om dat aannemelijk te maken zal ik eerst enkele pogingen weergeven die op tamelijk externe gronden de vermeende tegenstelling in Kants opvattingen bijeenbrengen. Ik vind deze opvattingen nuttig, maar niet helemaal bevredigend. Daarom zal ik pogen op meer interne gronden een rechtvaardiging te vinden voor Kants weigering aan de revolutie recht toe te kennen én voor diens sympathie voor de Franse Revolutie.

199 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 339n.

200 Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 594 (No. 8051).

201 Rel, AA, VI, 99n; GW, VIII, 758n.

202 Henrich, Kant über die Revolution, p. 363; Ludwig, *Kants Rechtslehre*, p. 174

203 MdS, R, Anhang, AA, VI, 371; GW, VIII, 497.

204 KprV, AA, V, 155-6; GW, VII, 292-3.

205 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 332-3.

206 Beck, the right of revolution, p. 420; Delfgaauw, Inleiding, p. 20 (in:) Kant, *Over de gemeenplaats*.

207 Henrich, Kant über die Revolution, p. 361.

Een eerste poging tot verzoening die ik aan het woord wil laten, is die van Axinn. Hij suggereert een heel simpele oplossing. Er is slechts sprake van een inconsistentie of van een tegenspraak, indien op dezelfde wijze twee elkaar uitsluitende predikaten aan hetzelfde subject worden toegekend. Welnu, dat is in Kants opvatting over de revolutie niet het geval. De positieve én negatieve waardering van dit fenomeen hebben te maken met het standpunt van waaruit het beschouwd wordt. Vanuit het handelend (rechts)subject moet de revolutie veroordeeld worden, maar vanuit de geschiedenis is de Franse Revolutie een belangrijke stap voorwaarts in de richting van de rechtsstaat. Het is niet inconsistent om bepaalde individuele handelingen te betreuren en nochtans overtuigd te zijn van de heilzame werking ervan²⁰⁸. Er is een aantal redenen om de stelling van Axinn te bevestigen. Zo heeft Kant zelf nooit de noodzaak ingezien om zijn verschillende benaderingen van de revolutie systematisch te behandelen. Blijkbaar hield hij dit verschil in waardering niet voor problematisch.²⁰⁹ Bovendien zijn inderdaad de positieve (of neutrale) uitlatingen over de revolutie met name in de geschiedenisfilosofie te vinden. Zo is het vanzelfsprekend dat iedere staat het bestaan van andere staten als een bedreiging ervaart en dus naar de universele monarchie streeft. Maar het is niet minder vanzelfsprekend dat zo'n wangedrocht gelijk weer door oproer en tweedracht ten onder gaat.²¹⁰ Elke staat met een slechte constitutie nodigt de revolutie zelf uit.²¹¹ De niet-representatieve democratie als het voorbeeld van zo'n staat kan enkel met behulp van de revolutie hervormd worden.²¹² Daarom moeten de machthebbers een poging tot omwenteling binnen hun staat niet aangrijpen als de aanleiding voor nog grotere repressie, maar verstaan als een roep van de natuur om hun staat een constitutie te geven die op de principes van de vrijheid geënt is.²¹³ Binnen de geschiedenis is er voldoende aanleiding om te hopen dat door elke revolutie de kiem van de Verlichting verder ontwikkeld wordt en dat na vele omwentelingen eindelijk de hoogste bedoeling van de natuur, de cosmopolitische rechtsorde, tot stand komt.²¹⁴ Toch vinden we op even weinig problematische wijze de bevestiging dat de revolutie geen juridisch recht is en dat het enthousiasme voor de Franse Revolutie niet verstaan mag worden als een oproep tot revolutie in eigen land.

Hoe juist de oplossing van Axinn in aanleg ook is, toch vind ik haar niet geheel bevredigend. Dat komt omdat de tegenstelling tussen beide op-

208 Axinn, Kant, *Authority and the French Revolution*, p. 430-1.

209 Zo ook: Seebohm, *Kant's theory of revolution*, p. 569.

210 Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n.

211 ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 233-4.

212 ZeF, AA, VIII, 353; GW, XI, 208.

213 ZeF, AA, VIII, 373n; GW, XI, 234n.

214 Idee, AA, VIII, 30, 28; GW, XI, 49, 47.

vattingen toch wel erg groot is, te groot om haar simpelweg op grond van een verschil van perspectief te verklaren. Deze oplossing dringt te weinig door tot de kern van het probleem van de revolutie en tot de wijze, waarop de politieke orde volgens Kant wél getransformeerd kan worden. Axinn plaatst met zijn oplossing de thematiek van de revolutie te weinig binnen het geheel van Kants filosofie. Daarom wil ik verder zoeken.

Sommige commentatoren menen Kants afwijzing van de revolutie te kunnen herleiden tot de censuur. Deze gedachte is de moeite van een kort onderzoek waard. Want het is waar dat SdF, die de meest onverhulde lof voor de Franse Revolutie bevat, gepubliceerd werd na het intrekken door Frederik Willem III van de censurbepalingen van zijn voorganger. En bovendien kan deze zaak ons iets leren over Kants eigen houding ten opzichte van de overheid. Het lijkt me evenwel onwaarschijnlijk dat de censuur een belangrijke rol gespeeld heeft bij het verschil in waardering van de revolutie. Kants geschrift over de godsdienst heeft inderdaad de aandacht van de overheid zodanig op zich gevestigd dat Kant een vriendelijk, doch dringend verzoek van de koning ontving om zich verder van uitlatingen omtrent de godsdienst te onthouden, waarmee hij instemde.²¹⁵ Maar Kant had het conflict zien aankomen, want het 'Religionsedikt' op grond waarvan hij terecht werd gewezen, stamde al uit 1788 (amper een jaar na het aantreden van Frederik Willem II) en werd korte tijd daarna aangevuld door een censuuredict²¹⁶, en hij heeft weinig moeite gedaan om een aanvaring met de overheid te voorkomen. In TuP uit 1793 vraagt hij immers om veel meer dan religieuze gewetensvrijheid, namelijk om een algehele vrijheid van de pen als het enige palladium van de rechten van het volk.²¹⁷ Ook in *Das Ende aller Dinge* uit 1794 neemt Kant geen blad voor de mond, hoewel hij kon weten dat deze tekst door de autoriteiten met argusogen zou worden gelezen.²¹⁸ Er zijn passages in te vinden die op niet mis te verstane wijze iedere poging om in geloofszaken dwang uit te oefenen afwijzen en nog wel op grond van de geest van het Christendom zelf. Want enkel van de liberale denkwijze mag het Christendom effect van zijn leer verwachten. Voegt men er nog een of andere autoriteit aan toe, dan gaat zijn essentie, de liefde, verloren.²¹⁹ Uit de dit artikel begeleidend brief aan de uitgever Biester blijkt dat Kant zich van eventuele moeilijkheden bewust was.²²⁰ Hij is dus niet zonder slag of stoot opzij gegaan voor de censurbepalingen, die in zijn geval bovendien betrekking

²¹⁵ SdF, AA, VII, 6, 10; GW, XI, 268, 273, zie hoofdstuk 3.2.2.

²¹⁶ SdF, AA, VII, 5; GW, XI, 267.

²¹⁷ TuP, AA, VIII, 304; GW, XI, 161.

²¹⁸ Einleitung des Herausgebers, p. LXXII ev., in: Kant, *Die Religion*.

²¹⁹ Ende, AA, VIII, 338 (ook: 339); GW, XI, 188 (ook: 190).

²²⁰ Kant an Biester, AA, XI, 500-1.

hadden op godsdienstfilosofie, zoals blijkt uit de brief van Wollner²²¹, en niet op de politieke theorie. In 1795, in ZeF, vinden we dan ook een, weliswaar enigszins verholde, betuiging van sympathie aan het Franse adres, wanneer Kant stelt dat de realisering van een federatie van vrije staten dichterbij gebracht is doordat een machtig en verlicht volk zich tot een republiek heeft omgevormd.²²² Bovendien moeten vorsten eventuele revoluties opvatten als straf voor het niet tijdig doorvoeren van de hervormingen die mettertijd de republikeinse regeringswijze mogelijk maken.²²³ Juist de voor een groter publiek toegankelijke essays van Kant bevatten elementen van instemming met de ontwikkelingen in Frankrijk, óók ten tijde van Frederik Willem II.

Er is nog een andere weg die door commentatoren wordt bewandeld om het raadsel van de revolutie op te lossen. Zij menen dat in Kants ogen de Franse Revolutie geen echte revolutie was, maar een radicale hervorming van boven af: de Franse Revolutie draagt haar naam ten onrechte. Toen Lodewijk XVI de Staten-Generaal bijeenriep en hen de opdracht gaf door middel van hervormingen aan de met name op financieel gebied belabberde situatie in Frankrijk een einde te maken, gaf hij hen de volmacht het land van een nieuwe constitutie te voorzien. Lodewijk zelf zou dus de enige revolutionair zijn van 1789!²²⁴ Deze interpretatie gaat nagenoeg uitsluitend terug op een bepaalde passage uit Kants rechtsleer, waarin het volgende wordt gesteld: 'Wanneer het staatshoofd, of dat nu een koning is, een adelstand of de gehele bevolking²²⁵, zich laat representeren, dan representeert het verenigde volk niet alleen de soeverein, maar is het de soeverein zelf.'²²⁶ Door deze passage wordt volgens Fetscher de eerste fase van de Franse Revolutie gelegaliseerd.²²⁷ Want toen Lodewijk XVI door een grove foutieve inschatting het volk te hulp riep bij de oplossing van de financiële problemen van de staat, kreeg het natuurlijk niet alleen de wetgevende macht over de belastingmaatregelen, maar ook over de regering, namelijk om te verhinderen dat die door verspilling of oorlog nieuwe schulden zou maken.²²⁸ Men kan namelijk moeilijk stellen, zo zegt Kant in een passage uit het niet-uitgegeven werk, dat de nationale verga-

²²¹ SdF, AA, VII, 6, GW, XI, 268

²²² ZeF, AA, VIII, 356, GW, XI, 211-2

²²³ Zo wordt ZeF, AA, VIII, 373 (r. 34 ev.), GW, XI, 234n door Seebohm, *Kant's theory of revolution*, p. 567 geïnterpreteerd.

²²⁴ Henrich, *Kant über die Revolution*, p. 363-4, ook Spaemann, *Kants Kritik*, p. 350-1

²²⁵ Hier heeft Kant m.i. de autocratie, de aristocratie en de directe democratie op het oog, cfr. ZeF, AA, VIII, 352, GW, XI, 206, MdS, R, § 51, AA, VI, 338, GW, VIII, 461

²²⁶ MdS, R, § 52, AA, VI, 341 (r. 12-5), GW, VIII, 464

²²⁷ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 281

²²⁸ MdS, R, § 52, AA, VI, 341, GW, VIII, 465

dering alleen bijeengeroepen was²²⁹ voor het op orde brengen van het kredietwezen van de natie. Zij mocht de constitutie veranderen, want zij was de representante van het gehele volk, nadat de koning haar had toegestaan met onbepaalde volmachten te decreteren. De koning representeert anders het volk; hier was hij vernietigd, omdat het volk zelf tegenwoordig was.²³⁰ In het hervormende proces dat door Lodewijk in gang was gezet, is tot stand gekomen wat Kant als hét beginsel van de rechtsorde had geformuleerd: de wetgevende macht komt aan de verenigde wil van het volk toe.²³¹ En het is dus geenszins illegitiem dat de aldus tot stand gekomen republiek de teugels van de regering niet meer teruggeeft aan degenen, die haar daarvoor in handen hadden.²³² Zelfs als de nationale vergadering door middel van een verdrag met de monarch had vastgelegd dat wél te doen, dan hoefde zij het nog niet te doen, want zulk een verdrag kan slechts van nul en gener waarde zijn. Anders zou namelijk niet de nationale vergadering de hoogste wetgevende macht zijn.²³³

Er is Kant veel aan gelegen indien hij de eerste fase van de Franse Revolutie een legale basis kan verschaffen. Deze omwenteling vormt immers een belangrijke stap voorwaarts in de realisering van de ware rechtsorde. Er bestaat volgens Kersting een ondubbelzinnige overeenstemming tussen de dragende principes van het Franse constitutionalisme van 1791 en het republicanisme in Kants rechtsfilosofie, zodat men die filosofie als het theoretische fundament ervan mag beschouwen.²³⁴ Centraal in beide opvattingen staat de veroordeling van de feodale standenmaatschappij.²³⁵ Want ook naar Kants oordeel dient de lijfeigenschap te worden afgeschaft. Niemand kan zich door een contract tot een dusdanige afhankelijkheid verplichten, dat hij ophoudt vrij te zijn. Aangezien rechtsverhoudingen tot stand komen door verdragen tussen rechtspersonen, kan de lijfeigenschap niet in overeenstemming zijn met het recht. Loonarbeid is daarmee niet in strijd, omdat een daaromtrent gesloten overeenkomst enkel betrekking heeft op bepaalde, welomschreven diensten van de een voor de ander, niet op een onbeperkte beschikking.²³⁶

Voorts is de Franse Grondwet van 3 september 1791 die onherroepelijk alle instellingen afschaft "qui blessaient la liberté et l'égalité des droits"²³⁷,

²²⁹ Kant vergist zich hier. Niet de nationale vergadering was bijeengeroepen door Lodewijk XVI, maar de Staten-Generaal. De derde stand riep zichzelf tot nationale vergadering uit.

²³⁰ Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 595-6 (No. 8055).

²³¹ MdS, R, § 46, AA, VI, 313; GW, VIII, 432.

²³² MdS, R, § 52, AA, VI, 341 (r. 18-20); GW, VIII, 464-5.

²³³ MdS, R, § 52, AA, VI, 341-2; GW, VIII, 465.

²³⁴ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 299-300.

²³⁵ Ik laat mij leiden door Fetscher, *Französische Revolution*, p. 284-5.

²³⁶ MdS, R, AA, Allg. Anm. D, AA, VI, 330; GW, VIII, 451; zo ook: TuP, AA, VIII, 292 (r. 14-8), 293 (r. 27-9); GW, XI, 147, 149.

²³⁷ Geciteerd bij Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 300.

in overeenstemming met Kants eis dat de adellijke privileges worden afgeschaft. Kant bepleit - zoals we zagen²³⁸ - een volledige rechtsgelijkheid, die met de idee van aangeboren privileges en rechten strijdig is. Zelfs de strijd tegen het grootgrondbezit van kerk en adel, ook door de gematigd-burgerlijke fracties in het revolutionaire Frankrijk verlangd²³⁹, kan Kants goedkeuring wegdragen. Want in de staat mag volgens Kant geen corporatie, stand of orde bestaan, die als eigenaar van de grond het uitsluitende gebruik op basis van privileges aan haar nakomelingschap kan overdragen. De goederen van de ridderorden en van de kerken kunnen zonder aarzeling - doch op voorwaarde van schadeloosstelling door de staat - onteigend worden, indien de openbare mening niet langer van de militaire eer van de eerste groep als middel ter bescherming van de staat gebruik wenst te maken en men niet langer op de voorzieningen van de kerk een beroep wil doen om zich tegen het eeuwige vuur te beschermen.²⁴⁰ Het is strijdig met het beginsel van de gelijkheid indien de een of andere wet de leden van een bepaalde stand zodanig zou privilegiëren dat hun nakomelingen ofwel steeds grote feodale landeigenaren zouden blijven of dat bij een eventuele verdeling van dat eigendom enkel de leden van die stand voor een deel ervan in aanmerking zouden komen.²⁴¹ Feodale bezitsverhoudingen dienen te worden afgeschaft opdat ernst gemaakt kan worden met het beginsel dat elk lid van de gemeenschap het niveau kan bereiken waartoe zijn talent, ijver en geluk hem in staat stellen.²⁴² De hiërarchische orde binnen de maatschappelijke verhoudingen moet het gevolg zijn van verdienste, niet van privilege.²⁴³

Maar het gaat natuurlijk veel te ver om te menen dat Kant op grond van overeenkomsten met zijn rechtsfilosofie en op grond van het feit dat Lodewijk zelf aan de oorsprong van de gebeurtenissen stond, de héle Franse Revolutie als een evolutie zou beschouwen. Wanneer zij immers - en dat is de eerste reden - haar naam ten onrechte zou dragen, wat zou dan nog wel als revolutie kunnen worden aangemerkt? De Franse Revolutie is natuurlijk d  revolutie bij uitnemendheid! Als het verbod op het plegen van revolutie niet op haar betrekking zou hebben, dan zou het zonder betekenis zijn. Daarom stelt Beck mijns inziens terecht dat men met deze oplossing voor het raadsel van de revolutie slechts de ene paradox door de andere vervangt.²⁴⁴ Er is nog een tweede reden waarom men zich met deze oplossing niet tevreden mag stellen. Daarbij is de koning wederom van

²³⁸ Zie Hoofdstuk 3.2.1.

²³⁹ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 290 (noot 18).

²⁴⁰ MdS, R, Allg. Anm. B, AA, VI, 324-5; GW, VIII, 444-5.

²⁴¹ TuP, AA, VIII, 296; GW, XI, 152.

²⁴² TuP, AA, VIII, 292 (ook: 293); GW, XI, 147 (ook: 149).

²⁴³ TuP, AA, VIII, 293; GW, XI, 148.

²⁴⁴ Beck, *the right of revolution*, p. 417.

belang. Want deze speelde inderdaad een belangrijke rol bij het tot stand komen van de eerste fase van de revolutie en hij behield in de constitutie van 1791 een belangrijke plaats. Aan hem kwam exclusief de uitvoerende macht toe in onderworpenheid echter aan de wetgevende macht van het parlement.²⁴⁵ De fase van de constitutionele monarchie heeft evenwel niet lang geduurd. Al dan niet onder druk van buiten af heeft de revolutie een proces van radicalisering ondergaan, waarin het rollen van het hoofd van koning Lodewijk XVI een tragisch hoogtepunt was. Deze gebeurtenis vindt ook zijn weerslag in het werk van Kant, want de terechtstelling van Lodewijk wordt in scherpe bewoordingen veroordeeld. Door het overwonnen regime te berechten en de koning ter dood te veroordelen geven de nieuwe machthebbers er blijk van het recht zelf te bespotten en te belasteren.²⁴⁶ Men kan zich voorstellen dat revolutionairen de vorige machthebbers doden uit angst voor contrarevolutie en de daarop volgende wraak, maar de terechtstelling van de koning op formeel-juridische gronden vervult eenieder die van de ideeën van het mensenrecht overtuigd is, met afschuw.²⁴⁷ Deze afschuw die men bij het formeel-juridische karakter van die executie voelt, is het gevolg van de complete omkering van de principes in de verhouding tussen soeverein en volk die eruit spreekt. Het geweld wordt gesteld boven het recht.²⁴⁸ Deze argumentatie is weinig overtuigend want er wordt immers geen soeverein terechtgesteld, maar iemand, die juist de soevereiniteit in het revolutionaire proces verloren heeft. Door de formele terechtstelling proberen de machthebbers enkel hun illegale, maar succesvolle greep naar de macht achteraf van een legale basis te voorzien.²⁴⁹ Maar dit doet niets af aan het feit dat de met deze terechtstelling ingeslagen richting van de Franse Revolutie in Kants ogen geen rechtsfilosofische genade kan vinden. Door de koning om te brengen schenden de revolutionairen het beginsel van de scheiding tussen uitvoerende en wetgevende macht. De Franse Revolutie is dus een echte revolutie, die ellende, gruweldaden en enorme kosten met zich meebrengt.²⁵⁰

Ik meen dat het raadsel van de revolutie enkel op wat bevredigender wijze opgelost kan worden door ons te bezinnen op de vraag wat volgens Kant de aard van de revolutie is. Tot aan de moderne tijd had het begrip 'revolutio' volgens Griewank vooral betrekking op de omwentelingen van de hemellichamen en in het bijzonder van de maan²⁵¹ en als zodanig

²⁴⁵ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 300.

²⁴⁶ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 328 (noot 234)

²⁴⁷ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 321n; GW, VIII, 440n.

²⁴⁸ MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 322n; GW, VIII, 442n.

²⁴⁹ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 329n.

²⁵⁰ SdF, AA, VII, 85; GW, XI, 358.

²⁵¹ Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, p. 1; Het hoofdwerk van Copernicus luidde: 'De Revolutionibus orbium coelestium' (1543).

komt het begrip ook nog bij Kant voor.²⁵² Pas later wordt het begrip gebruikt voor radicale politieke omwentelingen, zoals we ook bij Kant gezien hebben. Maar Kant gebruikt het begrip niet uitsluitend om ingrijpende politieke veranderingen aan te duiden. Er zijn naar mijn mening bij Kant nog drie contexten te onderscheiden waarbinnen het revolutiebegrip een prominente rol speelt. Met behulp van deze contexten kan men beter in het vizier krijgen wat Kant onder revolutie verstonde en wat hem motiveerde om haar als politiek fenomeen af te wijzen. In de eerste plaats gebruikt Kant het begrip revolutie om radicale veranderingen in de ons omringende en dragende natuur aan te duiden. Zo meent Kant dat de verspreiding van de mensheid over het grootste deel van de aarde in belangrijke mate (doch niet uitsluitend²⁵³) afgedwongen is door gewelddadige natuurrevoluties.²⁵⁴ Revolutie is dus beslist een begrip dat tot de geografie behoort.²⁵⁵ Land en zee bevatten niet alleen monumenten van oude en imposante verwoestingen. De wijze waarop de aarde in aardlagen is samengesteld, en de begrenzingen van de zee zijn zelf het gevolg van de gewelddadige krachten van de natuur, met name van de werking van vulcanische erupties en overstromingen door de oceaan. Deze natuurlijke verwoestingen worden revoluties genoemd.²⁵⁶ Voor de almacht van de natuur is de mens een kleinigheid, zo heet het zelfs in SdF.²⁵⁷ En met morele zekerheid kan verwacht worden dat de mensheid ooit haar bestemming bereikt, mits natuurrevoluties haar tenminste niet de pas afsnijden.²⁵⁸ Wellicht klinkt nog iets van dit perspectief mee in de reeds aangehaalde passage uit Zef, waarin Kant stelt dat de (politieke) revolutie door de machthebbers verstaan moet worden als een oproep van de natuur om een op de beginselen van de vrijheid geënte constitutie tot stand te brengen.²⁵⁹ Want net als de aarde kan de menselijke natuur in beweging komen als zij door de politieke orde geknecht en te ver van haar bestemming (de vooruitgang²⁶⁰) afgehouden wordt. In ieder geval levert deze eerste niet-politieke context, waarbinnen Kant het begrip revolutie hanteert, elementen op die volgens hem tot het bestudeerde fenomeen behoren. Dat is ten eerste het onplanbare, het plotselinge: de (natuur)revolutie is iets dat de mens overvalt. Natuurlijke catastrofes leren de mens dat de aarde, dit

252 Allgemeine Naturgeschichte, AA, I, 287, GW, I, 303

253 Bij deze verspreiding speelt ook de oorlog een grote rol Zef, AA, VIII, 363, GW, XI, 219 Zie hoofdstuk 5.4

254 Gebrauch, AA, VIII, 175 (177), GW, IX, 158 (162), Wellicht ontleent Kant deze gedachte aan Buffon, zie Dusing, *Teleologie*, p. 140 ev

255 En daar dus ook regelmatig voorkomt Geographie, AA, IX, 191, 271, 301, 304, 375.

256 KdU, § 82, AA, V, 427-8, GW, X, 385-6, ook KdU, § 80, AA, V, 419 (r. 10), GW, X, 374

257 SdF, AA, VII, 89, GW, XI, 362

258 Antrop, AA, VII, 329 (ook 328n), GW, XII, 684 (ook 682n).

259 Zef, AA, VIII, 373n, GW, XI, 234n.

260 Aufkl, AA, VIII, 39, GW, XI, 58

toneel van ijdelheid, niet de plaats is waar hij eeuwige hutten kan bouwen.²⁶¹ Daarnaast springt een tweede eigenschap bij Kants typering van de natuurrevolutie in het oog. Dat is het gewelddadige karakter ervan.

Deze twee eigenschappen spelen ook een rol in de tweede, niet-politieke context, namelijk die van de godsdienst. Zo moet de leer van Christus ten opzichte van de Joodse godsdienst revolutionair genoemd worden²⁶², omdat zij en het eruit ontstane Christendom enkel mogelijk werden door een breuk met het Jodendom ten gunste van een nieuw principe.²⁶³ Misschien nog wel sterker is het begrip revolutie van toepassing op de ommekeer die de godsdienst bij de mens teweeg hoort te brengen. Het lijkt me verre van denkbeeldig dat bij Kant de oude Joods-Christelijke gedachte van de meta-noia op de achtergrond meespeelt. Want al in het Oude Testament is de bekering als ommekeer naar God niet iets dat geleidelijk of stapsgewijs tot stand kan worden gebracht. De profeet Jeremia vraagt herhaaldelijk om zo'n radicale ommekeer.²⁶⁴ Dit element van het plotselinge wordt in de oproep van Christus tot bekering versterkt, waarbij - en daarin is die oproep, anachronistisch gezegd, zeer Kantiaans - steeds minder de dreiging van het oordeel een rol dient te spelen maar het echte geloof.²⁶⁵ Wat dat betreft is de bekering van Saulus tot Paulus prototypisch geworden.

Aangezien in Kants interpretatie godsdienst de kennis is van al onze morele verplichtingen als goddelijke geboden²⁶⁶, kan de authentieke betekenis van de oproep tot bekering voor hem enkel de morele ommekeer zijn. Want het is een vergeefse zaak indien men bij stukjes en beetjes een beter mens zou willen worden. Dat kan enkel door een revolutie of een explosie²⁶⁷, die achteraf als een soort wedergeboorte wordt ervaren.²⁶⁸ Men kan zich wel stapsgewijs beter gaan gedragen door bijvoorbeeld in te zien dat onmatigheid schadelijk is voor de gezondheid of dat leugenachtig gedrag slecht is voor het maatschappelijk aanzien. Door middel van geleidelijke hervormingen kan men zich er dus wél toe brengen de legaliteit te respecteren. Daarvoor is immers slechts een verandering van de zeden nodig, niet van het hart. Dat iemand zich echter niet alleen aan de wetten houdt, maar daarenboven een moreel goed, dat wil zeggen: een God welgevallig, mens wordt, vereist iets radicaal anders. Om een goed mens te worden, die aan de voorstelling van de morele plicht alleen voldoende heeft om te handelen, is de geleidelijke hervorming ontoereikend, maar is

²⁶¹ Lissabon, AA, I, 460.

²⁶² Rel, AA, VI, 63, 80; GW, VIII, 716, 735.

²⁶³ Rel, AA, VI, 127; 129-130; GW, VIII, 792, 795.

²⁶⁴ Jeremia 8, 4 ev.; 31, 18 ev.

²⁶⁵ Zie bijv. Marcus 1, 15.

²⁶⁶ Rel, VI, 153; VIII, 822.

²⁶⁷ Antrop, AA, VII, 294; GW, XII, 637.

²⁶⁸ SdF, AA, VII, 57; GW, XI, 325.

een werkelijke revolutie in de gezindheid van de mens noodzakelijk, waardoor hij als het ware opnieuw geboren wordt.²⁶⁹

De religieuze revolutie heeft het plotselinge en het gewelddadige karakter met de natuurrevolutie gemeen. Ook de religieuze ommekeer is de uitoefening van geweld, want om op radicale wijze de rangorde van de maximes te kunnen veranderen moet de zelfliefde, die als principe van al onze maximes de bron is van al het kwade²⁷⁰, ondergeschikt gemaakt worden aan de morele plicht. Dat gewelddadige karakter spreekt minder uit de laatste toepassing van het begrip revolutie. Dit begrip wordt ook - maar in tegenstelling tot de voorgaande contexten sporadisch - toegepast in de KrV. Daar staat wel het onvoorspelbare karakter van de revolutie centraal. De ontwikkeling van de wetenschappen gaat volgens Kant gepaard met revoluties, die het gevolg zijn van de gelukkige inval van een individu²⁷¹ en die een radicale ommekeer teweegbrengen. Als zodanig valt ook Kants eigen project van de Copernicaanse omwenteling in de kentheorie en de metafysica, waardoor hij een einde wil maken aan de eeuwenoude strijd tussen empiristen en rationalisten, aan te merken.

Met het opsporen van deze eigenschappen van de revolutie, het onvoorspelbare, radicale en gewelddadige karakter ervan, hebben we mijns inziens ook de diepste grond gevonden voor Kants afwijzing van de politieke revolutie. Naar Kants oordeel is zij geen echte politieke handeling, maar een soort natuurgebeuren zoals bij voorbeeld de aardbeving van Lisbon.²⁷² En zij behoort ook geen politieke handeling te zijn. Wanneer de politieke constitutie in een bepaalde staat corrupt is, menen de revolutionairen ten onrechte daardoor gerechtvaardigd te zijn om haar met geweld om te vormen. Zij menen door eenmaal volledig onrechtvaardig te zijn de rechtvaardigheid daarna veilig te kunnen stellen en te kunnen laten opbloeien.²⁷³ Zij proberen onmiddellijk en met onstuimigheid een foutieve en met het recht strijdige staat door middel van een gewelddadige operatie om te vormen.²⁷⁴ Maar de vooronderstelling waardoor zij zich bij deze handelwijze laten leiden, is foutief. De revolutionairen veronderstellen namelijk dat datgene wat bij het individu mogelijk is, de metanoia, op het gebied van de politiek ook mogelijk zou zijn. Zij menen door de gewelddadige omwenteling van de staat zijn wedergeboorte, zijn palinge-

²⁶⁹ Rel, AA, VI, 47; GW, VIII, 697-8. Kant verwijst hier zelf naar Johannes 3, 5.

²⁷⁰ Rel, AA, VI, 45; GW, VIII, 695.

²⁷¹ KrV, B XI.

²⁷² Zo ook: Spaemann, Kants Kritik, p. 350; Batscha, Einleitung, p. 19; aan deze 'beroemde' aardbeving is hoofdstuk 5.5 gewijd.

²⁷³ MdS, R, § 62, AA, VI, 353; GW, VIII, 477.

²⁷⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 183, GW, XI, 230n; ook ZeF, AA, VIII, 373n; GW, XI, 234n: De revolutie is een overhaaste hervorming.

nesis²⁷⁵ te kunnen bewerkstelligen. De overgang naar een betere staatsrechtelijke toestand zou niet het gevolg zijn van een geleidelijke verandering, maar van een volledig nieuw begin, waarop de vorige toestand geen enkele invloed heeft of mag hebben²⁷⁶. Het verontrustende van de revolutie is dus het feit dat zij de gedachte van de wedergeboorte transponeert van de godsdienst naar de politiek. Naar het oordeel van Kant staat enkel het gebied van de godsdienst of de moraal onder het compromisloze of-of, niet de politiek. Het veld van de politiek staat onder de wet van de continuïteit.²⁷⁷ In de politiek kan men niet door middel van een sprong vooruitgang boeken.²⁷⁸ Een revolutionaire politiek meent ten onrechte met de historische continuïteit te kunnen breken. Daarom is het fanatisme van de revolutionairen religieus-apocalyptisch van aard. De invoering van een nieuwe jaartelling in het revolutionaire Frankrijk (maar ook meer recentelijk in het Cambodja van Pol Pot) vormt daar een duidelijk bewijs voor.

Binnen dit perspectief moet men Kants bezwaar tegen de revolutie als een terugkeer naar de natuurtoestand begrijpen. En dan is dat bezwaar verre van implausibel. Want de revolutie is de ontbinding, de vernietiging van alle (voorafgaande) juridische structuren.²⁷⁹ Zij vernietigt het subject van mogelijke verbeteringen, levert het aan het primitieve antagonisme uit²⁸⁰ en loopt dus gevaar de anarchie als resultaat te hebben.²⁸¹ En dat is de natuurtoestand: niet de een of andere prehistorische situatie van de mensheid, maar een toestand van rechteloosheid, een status iustitia vacuus, waarin zich geen competente rechter bevindt om in het geval van een rechtsstrijd een juridisch bindende uitspraak te doen²⁸² en waarin iedereen rechter is in eigen zaak.²⁸³ Aan deze toestand komt slechts een einde, wanneer iemand binnen het volk sterk genoeg is om het (door de revolutie) ontstane machtsvacuüm op te vullen. Het is waarschijnlijk dat daarmee wederom een foutieve staatsinrichting tot stand komt, die enkel door een nieuwe, risicovolle revolutie uit de weg geruimd kan worden. Politieke revoluties zijn net als natuurrevoluties een zaak van de voor-

²⁷⁵ De idee van de wedergeboorte was aan het einde van de 18de eeuw bijzonder actueel met name door de invloed van Charles Bonnets *Idées sur l'état futur des êtres vivants ou Palingénésie philosophique* (1769). Zij was bekend bij Kant, KrV, A 668, 683, B 696, 711; Gebrauch, AA, VIII, 180n; GW, IX, 164n; bij Lessing, *Opvoeding van de mensheid*, p. 114 (noot bij § 94-8); en bij Mendelssohn, *Betrachtungen über Bonnets Palingenesie*, p. 561 ev. Mendelssohn correspondeerde bovendien met Bonnet.

²⁷⁶ MdS, R, § 52, AA, VI, 340; GW, VIII, 463; zo ook: Beck, *the right of revolution*, p. 415.

²⁷⁷ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 329.

²⁷⁸ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 355; GW, VIII, 479.

²⁷⁹ MdS, R, § 52, Beschluss, AA, VI, 340 (r. 6), 355 (r. 27); GW, VIII, 463, 479.

²⁸⁰ Spaemann, *Kants Kritik*, p. 350.

²⁸¹ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 183; GW, XI, 230n.

²⁸² MdS, R, § 44, AA, VI, 312; GW, VIII, 430.

²⁸³ Rel, AA, VI, 97n; GW, VIII, 756n.

zienigheid en kunnen niet planmatig, zonder schade voor de vrijheid, worden ingeleid.²⁸⁴ Op dat proces heeft de rede of de moraliteit geen invloed. Zij kan slechts hopen dat het resultaat een verbetering is ten opzichte van de situatie, die aan de revolutie voorafging.²⁸⁵ Mijns inziens is deze beoordeling van de revolutie door Kant zeer afgewogen. Iedereen is vandaag de dag overtuigd van de vooruitstrevende betekenis van de Franse Revolutie, maar weet ook op grond van resultaten van historisch onderzoek dat de revolutie een ramp betekende voor Frankrijk, zowel door het verlies aan mensenlevens als door de materiële kosten. De revolutie brengt een periode met zich mee, waarin enkel het geweld en de macht heerst.

Bovendien is die vooruitstrevende betekenis van de Franse Revolutie enkel daaraan te danken dat zij in tegenstelling tot wat zij van zichzelf dacht, *niet* een radicale breuk was met het verleden, maar enkel de definitieve en jammer genoeg gewelddadige vestiging van de idee van het mensenrecht op het politieke vlak. Het Franse volk was volgens Kant al verlicht vóór het zich republikaniseerde.²⁸⁶ Daardoor ontsnapt de Franse Revolutie aan het normale patroon van de revolutie²⁸⁷, waarin de een of andere soeverein zijn begrip van geluk aan het volk wil opdringen, daarmee paternalistisch²⁸⁸ en despotisch wordt en het volk rebels maakt, omdat het op eigen wijze gelukkig wil zijn. Dat heeft met recht niet veel te maken²⁸⁹, maar des te meer met belangenstrijd. Als de revolutie slaagt, zal een nieuwe vorm van despotisme, gewinzucht en vooroordeel overwinnen.²⁹⁰ De Franse Revolutie is meer dan een ordinaire belangenstrijd en de sympathie voor haar gaat dan ook verder dan op grond van gedeelde belangen verwacht mag worden. De Franse revolutionairen transcenderen het groepsbelang, omdat zij uit zijn op het belang van de mensheid zelf²⁹¹ door het recht van elk volk te verdedigen zich een passende constitutie te geven die bovendien zo georganiseerd is dat de aanvalsoorlog erdoor vermeden wordt. Enkel als op mondiaal niveau deze revolutionaire eisen ingewilligd zullen zijn, kan de mensheid zich tot het kosmopolitische geheel maken, waarbinnen zij aan de bestemming van de natuur kan beantwoorden.²⁹²

284 Rel, AA, VI, 122; GW, VIII, 786.

285 Seebohm, Kant's theory of revolution, p. 570.

286 ZeF, AA, VIII, 356 (r. 17-9); GW, XI, 211.

287 Seebohm, Kant's theory of revolution, p. 583.

288 TuP, AA, VIII, 290; GW, XI, 145-6.

289 TuP, AA, VIII, 302; GW, XI, 159.

290 Aufkl, AA, VIII, 36; GW, XI, 55.

291 SdF, AA, VII, 88; GW, XI, 361.

292 Idee, 8e stelling, AA, VIII, 27; GW, XI, 45; ook: Antrop, AA, VII, 333; GW, XII, 690.

Daarom moet de Franse Revolutie anders beoordeeld worden dan de meeste andere revoluties, ook al wil zij met het pathos van het nieuwe begin en van het noodzakelijke laatste gevecht uit de resten van de oude orde de nieuwe staat als een onbevleete, van alle bindingen aan het corrupte oude regime losgemaakte schepping laten ontstaan.²⁹³ Tegenover dat pathos plaatst Kant het nuchtere inzicht dat een volkomen nieuw begin niet mogelijk is. Werkelijke vooruitgang kan niet door een plotseling, gewelddadig ingrijpen worden bewerkstelligd. De politieke strategie van de revolutie is strijdig met de natuur van de mens. Zij miskent het feit dat de mens een wezen is dat opgevoed moet worden en dat zijn geschiedenis een proces van *Aufklärung*²⁹⁴ is. De revolutie wil op stormachtige wijze de vooruitgang *afkorten*²⁹⁵ en gaat in haar utopisme voorbij aan het noodzakelijke beginsel van de opvoeding: *festina lente*²⁹⁶. Het hoogste politieke goed, de eeuwige vrede: een aan het natuurlijk recht van de mens beantwoordende mondiale rechtsorde, kan niet door een sprong bereikt worden, maar door een voortdurend proces van verandering en hervorming.²⁹⁷ Slechts geleidelijk zal de gewelddadigheid van de machthebbers afnemen en zal de wet beter nagevolgd worden. Slechts geleidelijk zal er in de maatschappij meer weldadigheid, minder twist en meer betrouwbaarheid ontstaan. Niet als gevolg van een soort nieuwe schepping, maar als gevolg van eergevoel en welbegrepen eigenbelang.²⁹⁸ Eenieder die dat niet aanvaardt, geeft blijk van een te gering vertrouwen in de voorzienigheid en van een te groot vertrouwen in de mens. De mens is uit krom hout gemaakt en hoe kan men verwachten dat daaruit iets rechts getimmerd kan worden, laat staan door een onmiddellijke en gewelddadige ingreep?²⁹⁹ De revolutionair dient zich te realiseren dat de Phrygiërs pas laat wijs worden.³⁰⁰

En ofschoon de Franse Revolutie dankzij bijzondere omstandigheden de menselijke vooruitgang verder heeft geholpen, is dat nog geen aanbeveling voor de revolutie zelf. Zij blijft een onbeheersbare zaak en dient daarom vermeden te worden. De schade die de Franse Revolutie aarichtte, zou iedereen van eventueel aanwezige revolutionaire aspiraties moeten beroven. De moreel optimale methode om de republiek te introduceren is de hervorming van bovenaf door degenen, die de soevereiniteit

²⁹³ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 328-9.

²⁹⁴ Zie hoofdstuk 5.3.2.

²⁹⁵ Rel, AA, VI, 122 (r. 22); GW, VIII, 786.

²⁹⁶ Päd, AA, IX, 487; GW, XII, 748; zie: Philonenko, *Le problème de la paix*, p. 41.

²⁹⁷ MdS, § 52, Beschluss, AA, VI, 340, 355; GW, VIII, 464, 479.

²⁹⁸ SdF, AA, VII, 91-2; GW, XI, 365.

²⁹⁹ Idee, AA, VIII, 23; GW, XI, 41.

³⁰⁰ SdF, AA, VII, 94; GW, XI, 368.

in de staat bekleden³⁰¹, daartoe aangezet door de vrijheid van de pen. Enkel de hervorming houdt rekening met de natuur van de mens en ontsnapt aan het alternatief van een zich onfeilbaar verklarend despotisme aan de ene en de door de revolutie opgeroepen natuurtoestand aan de andere kant.³⁰²

³⁰¹ Seebohm, *Kant's theory of revolution*, p. 585.

³⁰² Vrij naar. Spaemann, *Kants Kritik*, p. 352.

5.1 Inleiding

In dit hoofdstuk keer ik terug naar ZeF in de hoop dat deze tekst het antwoord zal verschaffen op de twee grote vraagstukken die in de vorige hoofdstukken werden opgeroepen en die nog onbeantwoord zijn gebleven. Dat is natuurlijk de vraag naar de betekenis en de legitimiteit van het door Kant gehanteerde begrip van de natuur als voorzienigheid, die de opvoeding van de mensheid tot de kosmopolitische orde zou leiden. Daarmee hangt ook de tweede vraag samen, namelijk die naar de mogelijkheid van een morele politiek. Immers, indien de vooruitgang niet het gevolg is van een toename van de moraliteit doch enkel van legale handelingen waartoe de mens op grond van welbegrepen eigenbelang wordt gebracht¹, is de totstandkoming van de rechtsorde dan enkel een natuurlijk proces dat zich achter de rug van de politiek handelende mens om voltrekt? Is het door Kant voorgestane alternatief voor de revolutie, de hervorming, dan een praktijk waartoe de soeverein gedwongen wordt, of ook het resultaat van een moreel geïnspireerde politiek? Op welke wijze kan de wijsgerige poging om de wereldgeschiedenis te beschrijven vanuit een plan van de natuur *werkelijk* een bijdrage vormen aan de realisering van de bedoeling van de natuur?²

Nu bespreekt Kant in de appendices bij ZeF de verhouding van ethiek en politiek. Het lijkt dus vanzelfsprekend dat we bij deze passages te rade gaan om te achterhalen hoe Kant de morele eis van de republikeinse rechtsorde en de volkenrechtelijke federatie verbindt met de gewone politieke praktijk. Toch is dat minder vanzelfsprekend dan het lijkt. In het voortreffelijke en veel gebruikte artikel *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden* maakt Geismann van het bestaan van de appendices geen melding. Hij sluit daarmee aan bij een lange traditie van commentaren, want reeds Fichte schreef dat men in de *Anhang* treffend geformuleerde, voor eenieder die waarheid en oprechtheid nastreeft, behartenswaardige waarheden kan aantreffen.³ Maar dat is tevens het einde van de recensie. Welke die juistheden zijn, komt men bij Fichte niet te weten. De appendices bij ZeF zijn verdacht, want zij schijnen tegenstrijdige beweringen te bevatten en dus voor de vraag naar de wording van de eeuwige vrede niet relevant te

¹ SdF, AA, VII, 91-2; GW, XI, 365-6.

² Idee, 9de Stelling, AA, VIII, 29; GW, XI, 47.

³ Fichte, Rec. Zum ewigen Frieden, p. 228.

zijn. Enerzijds stelt Kant bij voorbeeld dat politieke maxims niet dienen uit te gaan van welvaart en geluk voor de staat, dus niet van het doel dat ieder zich stelt, maar van het zuivere rechtsbegrip, wat ook de gevolgen ervan zijn.⁴ Anderzijds zijn maxims, die enkel door middel van de publiekheid hun doel kunnen bereiken en moreel gerechtvaardigd zijn, (ook) in overeenstemming met het algemene doel van het publiek: het geluk. De eigenlijke opgave van de politiek is het publiek tevreden te maken met zijn toestand.⁵ De mate waarin het geluk bij het bepalen van politieke maxims een rol mag spelen, is niet de enige moeilijkheid die men in de tekst tegenkomt. Want ook 'Klugheit' en 'Weisheit' lijken in ZeF hun elders - met name in GMS - bepaalde, vastomlijnde betekenis te verliezen. Maar het eerste probleem dat ik ten aanzien van deze appendices zal behandelen, is de verwarrende combinatie van moraal en politiek in de diverse figuren van de politieke moralist, morele politicus etc. Ik hoop door middel van een ordening van deze figuren Kants denken over de bemiddeling van ethiek en politiek op het spoor te komen. Daarmee kan ik mijns inziens op een bevredigende wijze ook de resterende passages uit ZeF (voorwoord, geheim artikel) naar voren brengen.

5.2 Tussen despotisch moralisme en machiavellistisch realisme

Het is volgens Kant de taak van de politiek om het rechtsbegrip dat geabstraheerd van elke ervaring de overeenkomst van de vrijheid van de een met de vrijheid van ieder ander volgens een algemene wet inhoudt, toe te passen op de ervaring.⁶ Voor zover de politiek de uitoefening van dit rechtsbegrip is, kan er geen strijd zijn met de moraal, die de basis is van dat begrip en dus als de 'theoretische' rechtsleer beschouwd moet worden.⁷ Het recht moet nooit aan de politiek worden aangepast, maar omgekeerd: de politiek moet ten dienste staan van het rechtsbegrip.⁸ Toch trekken velen zich van het rechtsbegrip van de moreel-praktische rede en van het veto dat zij over de oorlog uitspreekt⁹, weinig aan. Deze lieden gaan het probleem van de bemiddeling tussen theorie en praktijk op een heel andere wijze te lijf. De politiek dient zich niet te richten naar het rechtsbegrip, maar naar een algemene leer van de verstandigheid ('Klugheitslehre'), dat wil zeggen een theorie over de keuze van de beste middelen voor het realiseren van het eigen voordeel. Omdat volgens hen de eigenliefde de enige drijfveer van het menselijk handelen is, loochenen zij

⁴ ZeF, AA, VIII, 379; GW, XI, 242.

⁵ ZeF, AA, VIII, 386; GW, XI, 250.

⁶ Lügen, AA, VIII, 429; GW, VIII, 641.

⁷ ZeF, AA, VIII, 370; GW, XI, 229.

⁸ Lügen, AA, VIII, 429; GW, VIII, 642.

⁹ MdS, R, Beschluß, AA, VI, 354; GW, VIII, 478.

daarmee in Kants ogen het feit dat er een moraal bestaat. De met zo'n quasi-ethiek samenhangende politiek wordt nauwkeurig door Machiavelli beschreven: een heerser moet de schijn weten te wekken deugdzaam - dat wil zeggen: barmhartig, betrouwbaar, oprecht en vooral godsdienstig - te zijn. Maar hoe prijzenswaardig het ook is als een machtig man zijn woord houdt, toch leert de ervaring dat enkel machthebbers die zich aan hun woord weinig gelegen laten liggen, grote dingen tot stand konden brengen. Daarom is het voor een heerser niet noodzakelijk de genoemde deugdzame eigenschappen werkelijk te bezitten.¹⁰ De ware politiek laat zich door overwegingen van nut en voordeel leiden.

Als men meent dat ethiek iets radicaal anders is dan deze slimmigheid, namelijk de oproep om afbreuk te doen aan het egoïsme¹¹ en tussen de mensen rechtsverhoudingen tot stand te brengen, dan maakt men volgens deze realisten - door Kant politieke moralisten genoemd¹² - de ethiek tot een lege theorie: de morele eis om tot vreedzame verhoudingen te komen overvraagt de menselijke natuur.¹³ De mens zal zijn zelfzuchtige neiging nooit aan het rechtsbegrip opofferen¹⁴ en geen afstand doen van zijn zucht naar de oorlog.¹⁵ De voorwaarden voor de eeuwige vrede kunnen dus niet vervuld worden. De staat komt enkel door het geweld en het machtsmonopolie tot stand. En het zou naïef zijn te veronderstellen dat degene die door middel van grote inspanningen bij machte was de ongeordende massa tot een volk te verenigen, het vervolgens aan dat volk over zou laten een wettelijke staatsregeling tot stand te brengen. Neen, wie de macht eenmaal in handen heeft, zal zich door het volk niet de wet laten voorschrijven. Bovendien zal geen staat die het eenmaal zover gebracht heeft onafhankelijk te zijn van het buitenland, zich storen aan wat een internationaal gerechtshof van zijn handelwijze denkt. En een werelddeel dat zich superieur voelt, zal tenslotte niet aarzelen zich ten koste van andere werelddelen te versterken door roof of overheersing. Het recht van de wereldburger zal dus niet beperkt worden tot de voorwaarden van de gastvrijheid. Het volkenrecht zal niet gebaseerd zijn op een federatie van vrije staten. En de staatsinrichting van geen enkele staat zal republikeins zijn. De voorwaarden voor de eeuwige vrede zijn loze, onuitvoerbare idealen, waarmee een echte man van de politieke praktijk zich beter niet in kan laten. Hij trekt lering uit hoe het er werkelijk in de wereld aan toe gaat.¹⁶

¹⁰ Machiavelli, *De heerser*, p. 136-138.

¹¹ Antrop, AA, VII, 128; GW, XII, 408.

¹² ZeF, AA, VIII, 372 (r. 10-1); GW, XI, 233.

¹³ ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 230.

¹⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 184; GW, XI, 230n.

¹⁵ ZeF, AA, VIII, 365; GW, XI, 222.

¹⁶ ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 231.

Kant is het vanzelfsprekend met deze scepticus niet eens. Ethiek is volgens hem meer dan de slimmigheid van iemand die in staat is de voor zijn particulier doel geëigende middelen te kiezen en de doelen van de korte aan die van de lange termijn ondergeschikt te maken. Daar komt nog iets bij: de realist kan als politieke moralist niet eens gedacht worden¹⁷, want de mogelijkheid om de ethiek ondergeschikt te maken aan het voordeel wordt door het begrip 'moralist' uitgesloten. Men vernietigt het wezen van de ethiek door haar onder het voordeel te stellen.¹⁸ De realist loochent dus het bestaan van de ethiek en erkent noch de noodzaak, noch de mogelijkheid van een bemiddeling van ethiek en politiek. Ethiek is voor hem ofwel een onuitvoerbaar ideaal ofwel een algemene theorie over het nut dat door de politiek naderbij moet worden gebracht.

Toch is het zinvol langer bij de politieke moralist stil te staan, met name omdat we door de polemiek die Kant met hem voert, op het spoor kunnen komen van diens eigen positie. Kant presenteert in eerste instantie de morele politicus, degene die principes van de 'Staatsklugheit' zo neemt dat zij tezamen met de ethiek kunnen bestaan, als de antipode van de politieke moralist.¹⁹ Deze morele politicus wordt positief gewaardeerd. Maar even verderop in de eerste appendix formuleert Kant een ander onderscheid, namelijk dat tussen de despotische moralist en de moraliserende politicus.²⁰ En om de verwarring compleet te maken noemt Kant de despotische moralist in de *Vorarbeiten* ook nog de politiserende moralist.²¹ Nu zou men op grond van deze verwarrende stand van zaken kunnen menen dat het denken van Kant over de bemiddeling van ethiek en politiek zelf verward is. Ik ben die mening niet toegedaan. Men kan wel degelijk Kants denken over de bemiddeling van ethiek en politiek, over een morele politiek door middel van die typologie verhelderen, ook al doet men er verstandig aan haar van een eenvoudiger terminologie te voorzien.

Het is snel duidelijk dat zowel de moraliserende politicus als de politieke moralist de 'realistische' of machiavellistische positie vertegenwoordigen. Ook de eerste vergoelijkt staatsprincipes die met het recht in strijd zijn, onder het voorwendsel dat de menselijke natuur niet tot het goede in staat is. Ook hij maakt daarmee elke verbetering onmogelijk en veeuwigd de schending van het recht.²² Het is evenwel van groot belang dat de morele politicus, die in de eerste tegenstelling als de antipode van de realist wordt gepresenteerd, én de despotische of politiserende moralist, de antipode in de tweede tegenstelling, niet tot eenzelfde positie herleid kun-

¹⁷ ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 233.

¹⁸ Noot Schwartz, in: Kant, *Principles of lawful politics*, p. 110.

¹⁹ ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 233.

²⁰ ZeF, AA, VIII, 373; GW, XI, 234.

²¹ *Vorarbeiten* zu ZeF, AA, XXIII, 189; GW, XI, 234n.

²² ZeF, AA, VIII, 373; GW, XI, 234-5.

nen worden. De verhouding van politiek en ethiek wordt door Kant niet op twee, maar op *drie* manieren gedacht. Men kan in de politiek op drie manieren met de ethische imperatief omgaan. Men kan hem als onuitvoerbaar beschouwen, wat de realist doet. Men kan echter ook menen dat hij onmiddellijk in praktijk moet worden gebracht. Dat is de positie van de despotische moralist, die als idealist door overijld genomen of aangeprezen maatregelen of zelfs met geweld de eis van de ethiek wil realiseren.²³ Hij is de revolutionair die de plicht om de morele doelstelling steeds voor ogen te houden abusievelijk verwisselt met de vermeende verplichting haar onmiddellijk en met onstuimigheid te verwerkelijken. Volgens hem moet een foutieve en in strijd met het recht ingerichte staat door geweld omgevormd worden.²⁴ Op die wijze is hij evenwel het spiegelbeeld van en niet de overwinning op de realist, aangezien hij het probleem van de bemiddeling van ethiek en politiek op identieke wijze oplost, namelijk door een deel van het probleem, in dit geval de realiteit, te ontkennen. Hij miskent het beginsel van de opvoeding: *festina lente*, en weet niet dat de vooruitgang niet sprongsgewijs maar in een continu proces tot stand komt.²⁵

Nu besteedt Kant weinig aandacht aan deze despotische moralist, want hij kan wel vanuit zijn morele zuiverheid de politieke feiten te lijf willen gaan, maar die blijken snel te weerbarstig te zijn om ineens omgevormd te worden. Wie de politieke werkelijkheid in overeenstemming wil brengen met de moraal, moet - *nolens volens* - rekening houden met de voorschriften van politieke prudentie, van de 'Staatsklugheit'. Deze idealist wordt door Kant afgewezen omdat hij in de uitoefening van de ethiek faalt bij gebrek aan voldoende inzicht in de natuur.²⁶ Een morele politiek moet dus wél rekening houden met de beginselen van de 'Staatsklugheit' en ze zó nemen dat ze met de ethiek tezamen kunnen bestaan.²⁷ De morele politicus doet recht zowel aan de ethiek als aan de eigenstandigheid van de politiek. Bij hem heeft de politiek als het in praktijk brengen van de rechtsleer werkelijk betekenis. Zijn weten is niet uitsluitend ethisch, maar ook 'klug', prudentieel. Hij houdt rekening met historische omstandigheden en mogelijkheden.

Het is opmerkelijk dat de morele politicus die het tot zijn opdracht maakt het rechtsbegrip te verwerkelijken, rekening zou moeten houden met zoiets als 'Klugheit'. Zij is toch door Kant bepaald als de verstandigheid of misschien beter nog de slimmigheid, op grond waarvan men weet

²³ ZeF, AA, VIII, 373 (r. 9-10), 378 (r. 2-4); GW, XI, 234, 240.

²⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 183; GW, XI, 229-30n.

²⁵ MdS, R, Beschluß, AA, VI, 355; GW, VIII, 479. Zie ook hoofdstuk 4.4.

²⁶ ZeF, AA, VIII, 373; GW, XI, 234.

²⁷ ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 233.

welke middelen men behoort te kiezen om gelukkig te worden?²⁸ Meent Kant serieus dat een morele politiek rekening moet houden met raadgevingen, die betrekking hebben op het doel van het geluk dat men bij iedere mens kan vooronderstellen, omdat het tot zijn wezen behoort?²⁹ Staat 'Klugheit' niet tegenover vrijheid en moraliteit?³⁰

Als het begrip 'Klugheit' dus bij de vraag naar de bemiddeling van ethiek en politiek een rol zou spelen, dan zou zij het weten van de politieke moralist, van de realist moeten karakteriseren. Want die gaat er prat op geen ijdele droombeelden te koesteren en de mens te nemen, zoals hij is: gericht op zijn eigen geluk. 'Klugheit' lijkt daarom bij uitnemendheid van toepassing te zijn op het technisch-politieke weten van de realist, op grond waarvan hij in staat is de meest geëigende middelen te vinden of aan te wenden ten behoeve van zijn eigen voordeel of dat van de machthebber in wiens dienst hij staat. Deze slimheid ontwikkelt zich door middel van bestudering van de werkelijke gang van zaken in de wereld. Slechts op basis van de empirische principes van de menselijke natuur kan het gebouw van de 'Staatsklugheit' worden opgebouwd.³¹ De ware beginselen van de staatsinrichting moeten dan ook niet uit een abstracte idee van vrijheid en recht worden afgeleid, maar komen tot stand door bestudering van die staatsinrichtingen, die het in de geschiedenis het langst hebben volgehouden, ook al waren ze voor het overgrote deel met het recht in strijd.³²

De slimheid van de realist is evenwel, zo meent Kant, zeer beperkt. Want empirische principes leren weliswaar hoe het er in de wereld aan toeging en toegaat, maar niet dat het zo noodzakelijk moest gebeuren of dat de toekomst er hetzelfde uit zal zien.³³ Daaruit volgt niet enkel het principiële punt dat het werkelijke handelen van de mens dat metterdaad in strijd is met het rechtsbeginsel, geen rechtvaardiging kan vormen voor de beslissing van de realist dan ook maar voor de toekomst het rechtsbeginsel aan zijn laars te lappen. Maar tevens dat men zelfs op grond van zulke principes niet met zekerheid in de politieke orde kan handelen. Want de wetmatigheden waarop de realist zich vol trots beroept, zijn niets meer dan empirische generalisaties, die nooit voldoende inzicht geven in de voor dit moment relevante oorzaken. Jupiter, de grensgod van de macht, is daarom altijd onderworpen aan het fatum.³⁴ De ervaringsgegevens, waarover de realist beschikt, zijn altijd beperkt en de daarop geba-

²⁸ GMS, AA, IV, 416; GW, VII, 45.

²⁹ GMS, AA, IV, 415-6; GW, VII, 45.

³⁰ KrV, A 806, B 834; ook: KrV, A 800, B 828.

³¹ ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 231-2.

³² ZeF, AA, VIII, 374; GW, XI, 235-6.

³³ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 186; GW, XI, 232n.

³⁴ ZeF, AA, VIII, 370; GW, XI, 229.

seerde kennis dus ook. Bovendien streeft de realist naar eigenbelang, geluk en dat is iets onbepaalds, iets particuliers. De reden waarom Kant geluks-overwegingen niet tot de moraliteit rekent, is immers het feit dat iedereen onder geluk of welzijn iets anders verstaat. Door een beroep te doen op geluk kan men geen algemene (slimme) regel opstellen. Iedereen streeft er weliswaar naar, maar tegelijk weet niemand wat hij dan in concreto wenst. De taak om zeker en algemeen vast te stellen hoe het geluk bereikt kan worden, is onuitvoerbaar. Er zijn geen echte imperatieven van de 'Klugheit'.³⁵ En indien al eens iemand gelukkig is, zal dat hem er niet van weerhouden een nog vollediger bevrediging van zijn geluksdrang na te streven.³⁶

De realist heeft dus niet zoveel baat van zijn slimheid. De constatering dat het in de politiek enkel om macht en eigenbelang gaat, levert geen duidelijke richtlijnen voor het handelen op. Iedere realist is uit op zijn *eigen* belang of dat van de overheid in wier dienst hij staat.³⁷ Het doel waarop hij gericht staat, is noodzakelijk particulier. Voor zover zijn positie desalniettemin algemene richtlijnen of maxims oplevert, zijn ze te algemeen om in de directe praktijk behulpzaam te zijn en te opportunistisch om er zich expliciet toe te bekennen. Ze luiden als volgt:

- *Fac et excusa*: handel eerst en rechtvaardig jezelf achteraf. Het is veel eenvoudiger een gepleegde gewelddaad te vergoelijken met behulp van het behaalde succes dan door tevoren overtuigende argumenten te verzinnen en maar af te wachten wat er tegenin gebracht kan worden.

- *Si fecisti, nega*: ontken dat je ergens de oorzaak van bent. Heb je in de staat de macht en lok je door hardvochtig beleid revolutie uit, wijt dat aan de weerspannigheid van het volk. Schuif ook de schuld van de oorlog die je begonnen bent, op iets anders, op de oorlogzuchtige aard van de mens die zonder jouw aanval de andere staat wel tot de aanval zou hebben aanzet.

- *Divide et impera*: verdeel en heers. Speel zowel de binnenlandse als de buitenlandse oppositie tegen elkaar uit en versterk daardoor je eigen positie.³⁸

Geen enkele realist, zelfs niet de meest overtuigende, zal er openlijk voor uit kunnen en durven komen dat zijn politiek louter op deze beginselen gebaseerd is, zonder enig respect voor het rechtsbegrip. Een politiek die louter op deze slimigheid gebaseerd is, richt zichzelf te gronde.³⁹ Nog geen heerser heeft het gewaagd vrijuit te zeggen dat hij geen enkel recht

³⁵ GMS, AA, IV, 418; GW, VII, 47.

³⁶ KdU, § 83, AA, V, 430; GW, X, 388.

³⁷ ZeF, AA, VIII, 373; GW, XI, 235.

³⁸ ZeF, AA, VIII, 374-5; GW, XI, 236.

³⁹ *ex negativo*: ZeF, AA, VIII, 376 (m.n. r. 1-2); GW, XI, 238.

van het volk tegenover hem erkent. Met zo'n openlijke verklaring zou hij immers alle onderdanen tegen zich in het harnas jagen. Een met vrijheid begaafd wezen als de mens wil niet door de regering als een schaap behandeld en - eventueel goed - verzorgd worden, maar vraagt om een regering waarin hijzelf wetgevend is.⁴⁰ Zelfs in de internationale verhoudingen, die de boosaardigheid van de mens het meest onverholen tonen⁴¹ en een bewijs lijken te vormen voor de stelling dat de enige politiek de realistische is, is het begrip 'recht' niet als iets irreëls uit de oorlogspolitiek geschrapt. De hulde die iedere staat minstens in naam brengt aan het volkenrecht, hoewel die niet de minste juridisch afdwingbare geldigheid bezit, bewijst de morele aanleg van de mens.⁴² Deze veelal opportunistische hulde toont ook dat zelfs in de internationale politiek de uitsluitend realistische richtlijnen onvoldoende zijn. Zonder een minimum aan recht, zonder een zeker appel aan het recht zal geen enkel verdrag gesloten worden. De zuiver op eigenbelang gebaseerde slimmigheid van de realistische politiek verijdelt zichzelf. Het behoort tot de natuur van het kwade, zo meent Kant, dat het een tegenspraak met zichzelf impliceert⁴³ en daarom vooral met betrekking tot gelijkgezinden zichzelf vernietigt en aldus plaats maakt voor het goede.⁴⁴

Zoals de despotische moralist faalt bij zijn bemiddeling van ethiek en politiek door een gebrek aan 'Klugheit', zo faalt de realist door een overmaat aan 'Klugheit'. Hij laat zich enkel leiden door zijn op eigenbelang gerichte slimmigheid. Daarmee kan de vrede-toestand onder mensen niet gevestigd worden. Dus moet diens 'Klugheit' immoreel genoemd worden. Realistische slimmigheid kan men evenwel enkel een 'unmoralische Klugheitslehre'⁴⁵ noemen, indien 'Klugheit' niet noodzakelijk immoreel is. Dat is zij volgens Kant dan ook niet. Enkel een politiek die zich uitsluitend op 'Klugheit' baseert, is immoreel. De bemiddeling van ethiek en politiek zoals die in een morele politiek wordt voorgestaan, probeert beide tegenpolen van idealistisch extremisme en realistisch machiavellisme te vermijden door gehoor te schenken aan de oproep van de moraliteit tot een republikeinse rechtsorde en een volkenrechtelijke federatie zonder evenwel de grenzen van het prudent handelen te overschrijden. Morele politiek is noch de politiek van zuivere moralisten, noch die van zuivere politici, maar een politiek die de beginselen van de 'Staatsklugheit' zo neemt dat ze samen kan bestaan met recht en ethiek.⁴⁶

⁴⁰ SdF, AA, VII, 86n; GW, XI, 359-60n.

⁴¹ Vorarbeiten zu ZeF, GW, XI, 237-8n.

⁴² ZeF, AA, VIII, 355; GW, XI, 210.

⁴³ Antrop, AA, VII, 329; GW, XII, 684; ook: TuP, VIII, 312; GW, XI, 171.

⁴⁴ ZeF, AA, VIII, 379; GW, XI, 242.

⁴⁵ ZeF, AA, VIII, 375 (r. 22-3); GW, XI, 237.

⁴⁶ Zo ook: Maihofer, *Politique et Morale*, p. 22; Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 156.

Slechts binnen een morele politiek kan de 'Klugheit' een rol van betekenis spelen, want het feit dat deze politiek zich naar het formele rechtsbeginsel richt, ontdoet de 'Klugheit' van het onbepaalde karakter dat haar in de realistische politiek eigen is. Een politiek die uitgaat van het materiële doel van welzijn, geluk, macht of zelfs van de eeuwige vrede als fysisch goed⁴⁷, kan nooit zeker weten welke middelen slim zijn om dat doel te bereiken. Van alle manieren om op politieke wijze zulke doelstellingen tot stand te brengen, bestaan in de geschiedenis ook voorbeelden van het tegendeel.⁴⁸ De morele politiek vertrekt vanuit het (rechts)beginsel dat berust op de vrijheid van de mens in zijn uitwendige verhoudingen en dat stelt: handel zodanig dat je kunt willen dat jouw maxime een algemene wet wordt.⁴⁹ De ware politiek doet dus geen stap vooruit zonder tevoren de ethiek gehuldigd te hebben⁵⁰, maar dat betekent niet dat zij met de ethiek samenvalt. In een morele politiek vraagt men zich af of maatregelen verstandig zijn, dat wil zeggen: aangepast aan het doel. Zonder dat doel van de rechtsorde die aan vrijheid en gelijkheid beantwoordt, is alle 'Klugheit' onwijsheid en verhulde ongerechtigheid, terwijl juist alle echte 'Staatsklugheit' aan dat doel haar legitimiteit ontleent.⁵¹

De stelling dat de morele politiek een tussenpositie is temidden van twee extremen, verheldert de moeilijkheid dat in de appendices de begrippen 'Weisheit' en 'Klugheit' niet eenduidig als moreel en immoreel te identificeren zijn. Het hangt van de context af of deze begrippen door Kant al dan niet positief gewaardeerd worden. Als er geen vrijheid zou bestaan en een daarop gebaseerde morele wet, dan zou er, zo zegt Kant, geen andere praktische wijsheid zijn dan de politiek, te definiëren als de kunst om het mechanisme van de menselijke natuur te benutten ten behoeve van het regeren van mensen.⁵² In een *morele* politiek gaat het er echter om morele wijsheid te bemiddelen met politieke prudentie. De politieke stelregel "weest slim als de slangen" wordt dan door de ethiek aangevuld, maar niet opgeheven door de beperkende voorwaarde "en rein, gelijk de duiven".⁵³ Wanneer men enkel de morele zuiverheid benadrukt, verwijderd men zich te zeer van de concrete eisen en vragen van de (historische) werkelijkheid. Wanneer men enkel naar de regels van de 'Klugheit'

⁴⁷ ZeF, AA, VIII, 377 (r. 17-8), GW, XI, 239. Kant bedoelt hier de vrede als het hoogste doel zonder dat die vrede op recht zou zijn gebaseerd, bijv. als gevolg van capitulatie voor een andere, despotische staat. Zie: Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 157-8.

⁴⁸ ZeF, AA, VIII, 377; GW, XI, 240.

⁴⁹ ZeF, AA, VIII, 377; GW, XI, 239.

⁵⁰ ZeF, AA, VIII, 380 (r. 27-8); GW, XI, 243.

⁵¹ ZeF, AA, VIII, 385; GW, XI, 249.

⁵² ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 232.

⁵³ ZeF, AA, VIII, 370; GW, XI, 229. Kant citeert hier Mattheus 10, 16.

handelt, mist men het algemene, morele doel.⁵⁴ Zonder rechtsleer is er noch staatsleer noch 'Klugheit'.⁵⁵

De morele politicus beschouwt het terecht als zijn plicht fouten in de staatsinrichting of in de verhouding der staten zo snel mogelijk te verbeteren. De nationale en internationale rechtsorde dient met het natuurrecht in overeenstemming te worden gebracht. Maar indien het herstellen van die fouten de vernietiging van het bestaande politieke of kosmopolitische verband zou betekenen zonder dat er een betere orde zou zijn voorbereid, dan gaat die handelwijze in tegen de met de ethiek overeenstemmende 'Staatsklugheit'.⁵⁶ De despotische moralist die daar geen rekening mee houdt, neemt met zijn gewelddadig optreden het onaanvaardbare risico de staat in een volledige anarchie te herscheppen en daardoor de verwerkelijking van de eeuwige vrede te bemoeilijken. Want een door veel willekeurig geweld verkommerde rechtsorde is een betere uitgangspositie voor de republikeinse rechtsorde dan de volledige afwezigheid ervan.⁵⁷ Wanneer evenwel toch de revolutie door een slechte staatsinrichting wordt uitgelokt⁵⁸, dan moet zij door de machthebbers worden verstaan als een roep van de natuur om een op de vrijheid gebaseerde rechtsorde naderbij te brengen.⁵⁹ Omgekeerd hoeft een staat zijn despotische constitutie niet op te geven, als hij daardoor onmiddellijk door zijn buitenlandse vijanden zou worden opgeslokt. In dat geval mag de overgang naar een republikeinse rechtsorde tot een gunstiger tijdstip worden uitgesteld.⁶⁰ Het recht moet niet met strengheid, maar met voorzichtigheid worden gezocht.⁶¹

Zo zijn we in staat de twee in het begin van dit hoofdstuk vermelde passages uit ZeF met elkaar te verzoenen. Volgens Kant hoort bij de bemiddeling van ethiek en politiek het formele (rechts)beginsel aan elke overweging op basis van 'Klugheit' vooraf te gaan. In een morele politiek is er een zedelijke opgave tot het naderbij brengen van de eeuwige vrede.⁶² De maxims van een dergelijke politiek vloeien niet voort uit de beoogde welvaart of macht van een staat, maar uit het zuivere rechtsbegrip.⁶³ Pas indien het recht vooropstaat, kan de vraag naar de geëigendheid van de middelen en naar het welzijn van de staat worden gesteld. Want hoewel

⁵⁴ Toyama, *Kants praktische Philosophie*, p. 96.

⁵⁵ Vorarbeiten zu TuP, AA, XXIII, 136.

⁵⁶ ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 233.

⁵⁷ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 183-4; GW, XI, 230n.

⁵⁸ ZeF, AA, VIII, 372; GW, XI, 233-4.

⁵⁹ ZeF, AA, VIII, 373n; GW, XI, 234n.

⁶⁰ ZeF, AA, VIII, 372-3; GW, XI, 234.

⁶¹ ZeF, AA, VIII, 379; GW, XI, 241.

⁶² ZeF, AA, VIII, 377; GW, XI, 239-40.

⁶³ ZeF, AA, VIII, 379; GW, XI, 242.

men zowel tot de mensenliefde als tot het respecteren van het recht van de mens moreel verplicht is, geldt slechts het laatste als onvoorwaardelijke plicht. Een morele politiek dient dus eerst de knie te buigen voor het rechtsbegrip alvorens zich om het welzijn van de mens te bekommeren.⁶⁴ De taak van de politiek het publiek tevreden te maken met zijn toestand wordt dus aan de voorwaarde van het recht gebonden. De eeuwige vrede dient onophoudelijk naderbij gebracht te worden, wanneer gunstige omstandigheden zich daartoe voordoen.⁶⁵ Een morele politicus moet de juiste combinatie van 'Klugheit' en 'Weisheit' tot stand brengen onder het priemaat van de 'Weisheit', dat wil zeggen van de ethiek.⁶⁶

Er is nog een fundamenteel bezwaar in te brengen tegen de wijze waarop de machiavellistische realist en revolutionaire idealist de politiek beschouwen. Natuurlijk heeft de realist gelijk wanneer hij met een beroep op de politieke geschiedenis stelt dat het er tot nu toe weinig om moraliteit ging en des te meer om macht en eigenbelang. De geschiedenis ziet er als Abdera uit. Hij kan ook met recht zeggen dat regent en volk of het ene volk en het andere volk *elkaar* geen onrecht aandoen, wanneer zij elkaar gewelddadig of sluw bestrijden. Wanneer men echter tegen hem in niet zou kunnen volhouden dat zij dan toch in objectieve zin het recht schenden, dan zou Abdera nooit weerlegd kunnen worden en zou elke verbetering onmogelijk zijn.⁶⁷ Dan zou de geschiedenis tot in de verste tijden niets anders kunnen zijn dan een strijd om de hegemonie in de staat en om de universele monarchie op aarde met als resultaat louter ijdelheid en vernietigingsdrift.⁶⁸ De realist miskent de mens als wezen van morele verplichting. Hij plaatst hem in dezelfde categorie als de overige levende machines, slechts met deze uitzondering dat hem het bewustzijn bijblijft onvrij te zijn wat hem tot het ellendigste wezen op de aarde maakt.⁶⁹ Wanneer de morele wet werkelijk bedrog was, zou dat de afschuwwekkende wens bij de mens oproepen liever helemaal van de rede te mogen afzien en onderworpen te zijn aan hetzelfde mechanisme van de natuur als de dieren.⁷⁰ De kille, troosteloze ontkenning van al onze goedmoedige hoop⁷¹ op een verbetering van het menselijk geslacht⁷² maakt van de geschiedenis een zinloze aangelegenheid.

⁶⁴ ZeF, AA, VIII, 386; GW, XI, 250. Dit impliceert dat de klassieke vrijheidsrechten voor Kant absolute prioriteit hebben boven de zogenaamde sociale grondrechten, zie ook: Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 40.

⁶⁵ ZeF, AA, VIII, 378; GW, XI, 240.

⁶⁶ Hennigfeld, *Der Friede*, p. 36.

⁶⁷ ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 243.

⁶⁸ Idee, AA, VIII, 18; GW, XI, 34.

⁶⁹ ZeF, AA, VIII, 378; GW, XI, 241.

⁷⁰ MdS, R, Beschluß, AA, VI, 355; GW, VIII, 478-9.

⁷¹ ZeF, AA, VIII, 371; GW, XI, 230.

⁷² ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 243.

Dat laatste geldt eigenlijk ook voor de idealist. Met recht stoort hij zich aan het immorele karakter van de politiek, maar hij negeert de geschiedenis als het proces waarin de rechtsorde tot stand moet worden gebracht. Hij is zo geobsedeerd door de discrepantie tussen morele imperatief en continue stroom van rechtsschendingen dat hij geen mogelijkheid voor een geleidelijke verbetering ziet. Hij meent dat enkel een volledig nieuw begin, een metanoia, nog redding kan brengen. Voor de realist is er niets dan de feitelijkheid. Volgens de idealist is de feitelijkheid zo doordrenkt van het kwaad dat zij zo snel mogelijk verlaten moet worden. Voor beiden is de geschiedenis "ein ewiges Einerlei"⁷³, ook al heeft de een er een abderitische en de ander een terroristische visie op. De geschiedenis is voor hen een klucht, waarin men zo goed mogelijk zijn voordeel moet zien te behalen ofwel waaruit men zich beter kan terugtrekken. Wanneer men echter niet wil aannemen dat de zuivere principes van het recht objectieve waarde hebben en dat wil zeggen in praktijk te brengen zijn, is het menselijk geslacht definitief niet voor verbetering vatbaar. Men moet dan de wanhopige conclusie trekken dat de schepping van een zo verdorven wezen als de mens door geen enkel theodicee gerechtvaardigd kan worden.⁷⁴ Kant geeft dus de voorkeur aan de morele politicus omdat diens handelen zich afspeelt binnen het spanningsveld van de realiteit van de menselijke hang naar het kwade en naar de oorlog én het ideaal van de eeuwige vrede. Voor hem is de geschiedenis niet "ein ewiges Einerlei", maar de plaats waar de moraliteit moet en zal worden voorbereid. De realistische politiek daarentegen zet geen stap vooruit. Slechts de heersers en de beheersten veranderen, maar niet het spel van de macht en de oorlog. De ware politiek doet slechts een stap vooruit indien zij tevoren de moraal gehuldigd heeft.

Wat tenslotte onze aandacht verdient, is het feit dat Kant zijn politieke filosofie door het gebruik van het begrip 'theodicee' zo uitdrukkelijk binnen een godsdienstfilosofisch perspectief trekt. Nu is dat op zich niet verwonderlijk, want gedurende de 18de eeuw bestond er een nauw verband, we zagen dat bij Lessing, tussen geschiedenisfilosofie en theologie.⁷⁵ Bovendien staat Kant binnen een tijdvak, dat door de specifieke vraagstelling naar een rationele theodicee (de mogelijke rechtvaardiging van God ten aanzien van het kwaad in de wereld) gekarakteriseerd kan worden.⁷⁶ Het probleem is evenwel dat Kant afstand genomen heeft van deze problematiek door alle filosofische pogingen in de theodicee als mislukt te beschouwen. Elke poging om God te rechtvaardigen is erger dan de klacht

⁷³ TuP, AA, VIII, 308; GW, XI, 167.

⁷⁴ ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 243.

⁷⁵ Desplant, *Kant on History and Religion*, p. 5, zie ook hoofdstuk 4.3.3.

⁷⁶ Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 393-405.

tegen God zelf.⁷⁷ Toch sluit Kants afwijzing van de rationele theodicee het begrip voorzienigheid of theodicee in *praktisch* of *moreel* opzicht niet uit.⁷⁸ Vanuit die optiek mag de geschiedenis beoordeeld worden als een op het objectieve einddoel van de mens gericht proces. We mogen ons de voorzienigheid denken als de garantie van de eeuwige vrede.⁷⁹ De idealist aanvaardt ten onrechte enkel de geldigheid van de morele imperatief, maar ziet niet in dat het als plicht opgegeven einddoel van de eeuwige vrede zonder een menselijke natuur waarin dat einddoel gerealiseerd kan worden, een contradictie is.⁸⁰ Kant daarentegen vertrouwt niet uitsluitend op de theorie die de aardse goden beveelt in hun onderlinge verhoudingen het rechtsbegrip te respecteren, maar ook op de natuur der dingen die dwingt, waarheen men niet gaarne wil.⁸¹ De mens is ondanks zijn geneigdheid tot het radikale kwaad niet diabolisch zoals de idealist meent, want dan zou inderdaad alle opvoeding door de natuur overbodig zijn.⁸² De verzonkenheid van de mens in het kwade is niet dusdanig dat de moreel-praktische rede er niet na vele mislukte pogingen over zou kunnen zegevieren.⁸³ Men doet er daarom het beste aan te *veronderstellen* dat de natuur in de mens naar hetzelfde doel toewerkt als waartoe de moraliteit aanzet.⁸⁴

Dit zijn de implicaties van het debat tussen de morele politicus en diens opposenten. Het is dus de hoogste tijd om het natuurbegrip systematisch aan de orde te stellen en uitvoeriger Kants visie op de theodicee te expliciteren. Toch stel ik die bespreking nog één keer uit. Dat doe ik omdat mijn uiteenzetting over de bemiddeling van ethiek en politiek nog niet beëindigd is. Omdat enkel de eerste appendix ('over de onenigheid tussen de moraal en de politiek met betrekking tot de eeuwige vrede') in deze paragraaf besproken werd, is vooral ingegaan op de diverse manieren om in de politiek met de moraal om te gaan. Verder is de realistische positie aan het woord geweest. Maar de invulling van de morele politiek - wie geeft in concreto de aanzet daartoe? -, is nog niet aan bod geweest. En dan ook nog: wie is eigenlijk de realist? Aan deze vragen is de volgende paragraaf gewijd.

⁷⁷ Theodizee, AA, VIII, 258; GW, XI, 109.

⁷⁸ Zie hoofdstuk 5.5.

⁷⁹ ZeF, AA, VIII, 360-2; GW, XI, 217-9; zie hoofdstuk 5.4.

⁸⁰ Vrij naar: KdU, § 88 Anm, AA, V, 458; GW, X, 423.

⁸¹ TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172.

⁸² Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 231.

⁸³ TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172.

⁸⁴ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 192; GW, XI, 237n.

5.3 Openbaarheid

Het ligt voor de hand deze vragen met behulp van de tweede appendix van ZeF te willen beantwoorden. Die is immers gewijd aan de eensgezindheid van de politiek met de moraal volgens het transcendentale begrip van het publieke recht. Toch krijgt die appendix slechts reliëf wanneer men ook de andere, nog niet behandelde passages van ZeF aan de orde stelt. Dat zal dan ook eerst gebeuren.

5.3.1 Juristen en filosofen

Stel nu eens, wat in onze tijd jammer genoeg nog steeds goed voorstelbaar is, dat de realist gelijk heeft en dat het in politiek en geschiedenis uitsluitend om macht en eigenbelang gaat. De wereld ziet eruit als Abdera, een geheel van ijdelheid en vernietigingsdrift. Op welke wijze zou men zich dan de eeuwige vrede kunnen voorstellen? Inderdaad, enkel als het grote graf dat alle verschrikkingen van het geweld tezamen met de bedrivers ervan toedekt.⁸⁵ Pas als een groot graf de rechtschapenen en onrechtvaardigen verslonden en in de afgrond van de doelloze chaos der materie teruggeworpen zal hebben⁸⁶, zal de doodse stilte van de eeuwige vrede intreden.

Met die doodse stilte opent Kant *Zum ewigen Frieden*. Want het uithangbord, waarvan in het voorwoord sprake is en waarmee een Hollandse herbergier de aandacht van de voorbijgangers op zijn etablissement wil vestigen, bevat niet het gebruikelijke tafereel van wijnranken of bierglazen, maar een kerkhof, waarboven de woorden 'Zum ewigen Frieden' te vinden zijn. Ik zei reeds dat Kant dit beeld naar alle waarschijnlijkheid aan Leibniz ontleende, die ermee uiting gaf aan zijn scepsis ten aanzien van de vredesvoorstellen van de Abbé van St. Pierre. Nergens anders dan onder de groene zoden zal de mens zijn eeuwige rust vinden.⁸⁷ Kant laat heel nadrukkelijk in het midden op wie dit satirische motto van toepassing is. Op de mensheid als totaliteit of misschien op de staatshoofden, die van de oorlog nooit genoeg kunnen krijgen en die daarom doordrongen moeten raken van de zinloosheid van hun streven naar universele monarchie. Of misschien toch wel in het bijzonder op de filosofen die met visionair gedweep hun hoop stellen op het hemelse rijk op aarde, waarin - met het woord van Jesaja - de wolf vreedzaam bij het schaap zal verkeren.⁸⁸ Zij blijken blind te zijn voor de onoverwinbare goddeloze oorlogswoede.⁸⁹

⁸⁵ ZeF, AA, VIII, 357; GW, XI, 212.

⁸⁶ KdU, § 87, AA, V, 452; GW, X, 415-6.

⁸⁷ Zie hoofdstuk 2.1.

⁸⁸ Jesaja 11, 6.

⁸⁹ ZeF, AA, VIII, 343; GW, XI, 195; Zie ook: Booth, *Interpreting the world*, p. 95.

Nu vervult dit door Kant opgeroepen beeld een heel duidelijke functie binnen het betoog. Maar voordat ik daarnaar overga, wil ik eerst het probleem van de titel 'Zum ewigen Frieden' bespreken. Voor zover deze woorden betekenis hebben binnen het opgeroepen beeld van de herbergier, moeten ze slaan op diens etablissement of op een eventueel naderbij gelegen kerkhof en dienovereenkomstig vertaald worden als 'In de eeuwige vrede' of 'Bij de eeuwige vrede'. Zo kan de titel van Kants tekst natuurlijk niet vertaald worden. Hij gebruikt deze woorden niet om er op allegorische wijze mee aan te duiden dat de mens in dit ondermaanse zijn eeuwige vrede enkel op het kerkhof zal vinden. De oorlog is weliswaar op de menselijke natuur geënt⁹⁰, maar dat betekent enkel dat hij provisorisch in diens ruwe natuur aanwezig is, *niet* dat de oorlog een van het einddoel van de mensheid onafscheidelijk middel is.⁹¹ De oorlog is volgens Kant niet het enige medium, waarmee individuen en staten hun conflicten kunnen oplossen: *exeundem esse e statu naturali*.⁹² Zowel op nationaal als op internationaal en kosmopolitisch niveau dienen mensen rechtsverhoudingen met elkaar aan te gaan. Kant beschrijft daarom in ZeF de zijns inziens noodzakelijke voorwaarden voor een uit het rechtsbegrip resulterende vrede en de weg om tot die vrede te kunnen komen. De tekst van Kant is er ten behoeve van de (eeuwige) vrede. De vertaling dient dus mijns inziens 'Naar de eeuwige vrede' of, met Prins, 'Ten eeuwigen vrede' te luiden.⁹³ Deze vertaling lijkt het dichtst te komen bij de intentie van Kant.⁹⁴

Ik meen dat men er niet goed aan doet 'Zum ewigen Frieden' te vertalen als 'De eeuwige vrede', zoals Delfgaauw⁹⁵, of als 'Perpetual Peace', zoals Nisbet doet.⁹⁶ Want de tekst is niet de beschrijving van de eeuwige vrede. Hoe zou dat ook kunnen? In theoretisch opzicht weten we niet eens zeker of de eeuwige vrede mogelijk is. Het is enkel op grond van de praktische rede dat we ons verplicht weten te handelen *alsof* de eeuwige vrede werkelijk mogelijk is. We moeten aan de verwerkelijking van de voorwaarden ervan bijdragen en aan het heilloze oorlogvoeren een einde maken, zelfs wanneer de volledige realisering ervan een vrome wens blijft.⁹⁷ Als *idee* is de kosmopolitische rechtsgemeenschap geen constitutief beginsel omtrent de levende politieke werkelijkheid, maar een regulatief beginsel.

⁹⁰ ZeF, AA, VIII, 365; GW, XI, 222.

⁹¹ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 184; GW, XI, 230n.

⁹² Rel, AA, VI, 97n; GW, VIII, 756n.

⁹³ Kant, *Ten eeuwigen vrede* (vert. Prins).

⁹⁴ Zo ook Kant, *Vers la paix perpétuelle* (vert. Darbellay); zie bijv. ook: Weil, *Problèmes Kantians*, p. 132-3n; Williams, *Kant's political philosophy*, p. 245.

⁹⁵ Kant, *De eeuwige vrede*.

⁹⁶ In: Reiss, *Kant's political writings*, p. 93.

⁹⁷ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354-5; GW, VIII, 478.

Dat wil zeggen dat men de eeuwige vrede als de bestemming van het mensengeslacht behoort na te streven. Daarbij mag men tevens vertrouwen op een daarop gerichte natuurlijke tendens binnen de mens.⁹⁸ Ofwel anders geformuleerd: aan deze idee, als een op grond van de praktische rede voorgestelde volmaaktheid, beantwoordt weliswaar niets op adequate wijze in de ervaring, maar dat betekent niet dat zij overbodig zou zijn. De idee van de eeuwige vrede fungeert als een oerbeeld van praktische volmaaktheid en is daarmee een norm, een onontbeerlijk richtsnoer voor het zedelijk handelen.⁹⁹ Deze norm behoudt haar waarde, ook wanneer de staten langzamerhand in hun interne constitutie aan de *contractus originarius* en in hun onderlinge verhoudingen aan het ideaal van een federatie van vrije staten gaan beantwoorden. De idee van de eeuwige vrede heeft aldus haar zin en betekenis als het ideale doel, waarop de mensheid haar inspanningen blijvend behoort te richten.¹⁰⁰

Welke functie vervult nu het beeld van de doodse stilte van het kerkhof binnen het betoog? En geeft dat beeld ons een aanwijzing voor de wijze waarop men aan die eeuwige vrede kan bijdragen? Ik meen dat zulks het geval is. Want door middel van het kerkhof blijkt Kant al vanaf het begin te weten dat de realisten, die in het voorwoord praktische politici genoemd worden, de eeuwige vrede wel als een onuitvoerbaar ideaal zullen beschouwen. Zij achten de vrede als nergens anders localiseerbaar dan op het kerkhof. Maar Kant roept hen tevens op in hun scepticisme consequent te zijn. Indien deze politici zo goed weten dat de inrichting van de staat dient te geschieden op basis van aan de praktijk ontleende beginselen en dat de theoretische politicus - dat moet de morele politicus zijn - met neerbuigende zelfgenoegzaamheid als een zuivere academicus beschouwd mag worden, dan moet men de laatste zijn gang laten gaan. Dan kunnen de voorstellen die door Kant en geestverwanten worden gedaan, geen gevaar opleveren voor de staat. De theoreticus stelt weliswaar eisen die strijdig zijn met de op ervaring berustende beginselen van de 'Staatsklugheit', maar formuleert dan toch enkel loze idealen, waar niemand zich wat van zal aantrekken?!¹⁰¹

Deze boodschap zit achter het beeld van het van misantropie getuigende uithangbord: 'Als jullie, sceptici, zo zeker zijn van je zaak, laat mij, Kant, dan ongestoord vrijuit spreken over de rechtsorde, die naar mijn idee beantwoordt aan de morele imperatief.' En daarmee zijn we beland bij de thematiek, die in deze paragraaf centraal staat. Want wat Kant in dit voorwoord vraagt, is het recht om in alle openheid te kunnen zeggen op welke

⁹⁸ Antrop, AA, VII, 331; GW, XII, 687-8; zie ook: ZeF, AA, VIII, 386; GW, XI, 251.

⁹⁹ KprV, AA, V, 127n; GW, VII, 259n; zie ook: Päd, AA, IX, 444; GW, XII, 700-1.

¹⁰⁰ Rez. Herder, AA, VIII, 65; GW, XII, 806; ook Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 138.

¹⁰¹ ZeF, AA, VIII, 343; GW, XI, 195.

wijze de (internationale) rechtsorde ingericht behoort te zijn¹⁰². En hij claimt dit recht tegen diegenen in, die er een mogelijke aantasting van de gehoorzaamheid aan de staat in zien. Indien men consequent is, zal men deze dromerijen als onschuldige tinnegietery¹⁰³ moeten beschouwen. Kant verdedigt dus deze openheid tegen hen die zich met de staat en het staatsbelang identificeren. En dat zijn, naast het staatshoofd zelf, degenen die in diens dienst staan: de juristen, de plaatsvervangers van de staatsmacht.¹⁰⁴ De realist is geïdentificeerd. Hij is degene, die de verordeningen en wetten van de staat uitvoert, het landsrecht met veronachtzaming van het natuurrecht¹⁰⁵ als de enige bron van het recht beschouwt en met zijn mond vol tanden staat, indien men hem vraagt: wat is nu eigenlijk het recht? Hij stelt zich niet de vraag of datgene wat de positieve wetten bepalen, ook inderdaad rechtens is.¹⁰⁶ Zulke juristen bespotten zelfs een metafysica van het recht¹⁰⁷, beschouwen zich als zuivere juristen¹⁰⁸ en gaan er prat op zich enkel te houden aan de empirische beginselen van het recht van hun land.¹⁰⁹ Dat doen zij evenwel niet om principiële redenen, maar om hun privé-belangen goed te behartigen. Met het oog daarop praten zij het heersend gezag naar de mond. Zij stellen geen kritische vragen over de wetgeving, maar voeren de geldende voorschriften enkel uit. Soms gaan zij nog wat verder in hun dienstbetoon aan de staatsmacht en menen zij op grond van hun geschiktheid om de wet toe te passen ook geschikt te zijn de principes van de wetgeving te bepalen.¹¹⁰ Daarbij laten zij zich dan natuurlijk ook leiden door hun eigenbelang of het belang van hun staatshoofd, zodat hun geredeneer niet meer oplevert dan valse deducties, zoals bij voorbeeld ten behoeve van het vermeende recht van het staatshoofd zijn onderdanen ten oorlog te voeren als betrof het een onschuldig feestje. Hun rechtvaardiging daarvoor ziet er als volgt uit. In een land is de productie van graan, aardappelen, kippen en dergelijke afhankelijk van de geïnvesteerde arbeid, die op haar beurt weer enkel mogelijk is door een regering die de eigendom garandeert en voor een behoorlijke infrastructuur zorgt. Iets soortgelijks kan ook over het inwoneraantal gezegd worden, want waar geen regering aanwezig is, zoals in Noord-Amerika, zal de bevolkingsdichtheid zeer gering zijn. Uit deze feiten leidt de jurist nu het volgende af. Aangezien de toename van gewassen en huisdieren een ge-

102 Ook al: KrV, A 752, B 780.

103 SdF, AA, VII, 86n; GW, XI, 358n.

104 ZeF, AA, VIII, 369 (r. 11); GW, XI, 227.

105 SdF, AA, VII, 23; GW, XI, 285.

106 MdS, R, Einleitung, AA, VI, 229; GW, VIII, 336.

107 MdS, R, Beschluss, AA, VI, 355 (r. 18-9); GW, VIII, 479.

108 MdS, R, § 55, AA, VI, 345 (r. 2); GW, VIII, 468; Vorarbeiten zu ZeF, XXIII, 163-4.

109 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 163.

110 ZeF, AA, VIII, 373 (r. 18)-374 (r. 4); GW, XI, 235.

volg is van menselijke arbeid, mogen zij door de mens voor consumptie gebruikt worden. Omdat op analoge wijze de toename van het aantal inwoners in een land het gevolg is van de effectiviteit van zijn regering, mag die dus mensen ten behoeve van haar expansieve neigingen in de oorlog verteren. Zo proberen de realisten de despotische monarch, die er zelf ook niet zoveel van snapt, een rechtsgrond te verschaffen. Zij zien daarbij totaal over het hoofd dat de redenering wel geldt voor dieren, maar niet voor de mens, die door de staat nooit louter als middel, maar ook als doel op zich en dus als medewetgevend lid van de staat beschouwd moet worden.¹¹¹

Deze fout is het gevolg van het feit dat de realisten menen de mensen te kennen zonder evenwel dé mens en wat uit hem gemaakt kan worden, te kennen. Want dat zou het door hen geweigerde hogere standpunt van een antropologische waarneming vereisen.¹¹² Zij zeggen de mens te nemen zoals hij is, niet zoals de een of andere wereldvreemde pedant of goedmoedige fantast meent dat hij behoort te zijn. En dan ziet men dat de mens geen vrij, autonoom wezen is, maar een onmondig kind dat de voogdij van anderen, vorsten, juristen en geestelijken, nodig heeft. Het erge van die visie is nog niet zozeer dat zij op onterechte wijze historische ervaringen generaliseert zonder acht te slaan op de morele bestemming van de mens, maar dat zij door de mens te nemen zoals zij menen dat hij is, hem daar ook inderdaad toe maken. De onrijpheid van de onderdanen, waarop de heersers zich zo graag ter rechtvaardiging beroepen, is evenwel geen natuurproduct, maar het gevolg van hun onjuiste behandeling van die onderdanen.¹¹³ Als de realist zegt de mens te nemen zoals hij is, dan zou hij eigenlijk moeten zeggen: zoals ik en mijn voorgangers hem door ongerechtvaardigde dwang en verraderlijke voorlichting hebben gemaakt.¹¹⁴ De perfide realistische theorie bewerkt het kwaad dat zij voorspelt.¹¹⁵ Men concludeert uit hoe het tot nu toe gegaan is, dat het zo ook wel in de toekomst zal voortgaan zonder zich te bedenken dat juist deze vooronderstelling er de oorzaak van is dat het nooit beter wordt.¹¹⁶

Het is dan ook geen wonder dat de realist zo goed de toekomst weet te voorspellen en meent dat zelfs de morele politiek in de Franse Revolutie wel weer door een realistische zal worden vervangen.¹¹⁷ Men moet zich echter niet laten ontmoedigen indien de treurige gevolgen, die de zogenaamde verstandige politici al lang hadden voorspeld, zich inderdaad

¹¹¹ MdS, R, § 55, AA, VI, 345-6; GW, VIII, 468-9.

¹¹² ZeF, AA, VIII, 374; GW, XI, 235.

¹¹³ Zo ook: Fetscher, *Französische Revolution*, p. 274.

¹¹⁴ SdF, AA, VII, 80; GW, XI, 352.

¹¹⁵ ZeF, AA, VIII, 378 (r. 29); GW, XI, 241.

¹¹⁶ *Vorarbeiten zu ZeF*, AA, XXIII, 162.

¹¹⁷ SdF, AA, VII, 88 (r. 19-24); GW, XI, 361.

voordoen.¹¹⁸ De eerste pogingen om de staatsorde naar beginselen van vrijheid en gelijkheid in te richten zullen na zo'n lange periode van despotisme vanzelfsprekend onbeheerst en gevaarlijk zijn.¹¹⁹ Het despotisme is niet in een klap verdwenen en de als huisvee behandelde onderdanen zijn niet onmiddellijk mondige burgers. Maar zelfs als de Franse Revolutie mislukt en het realisme haar dominante positie herovert, gaat de betekenis van die revolutie nog niet verloren. Want wat er gebeurde, had geen realist op basis van de loop der dingen tot dan toe kunnen bedenken en was enkel mogelijk op basis van de natuur als voorzienigheid en de vrijheid als fundament van de moraliteit.¹²⁰

Kant is zeker niet de eerste die zich over de immoraliteit van de mens en diens politieke leiders beklaagt. Het klassieke voorbeeld van een filosoof die aan die onvrede uiting geeft, is Plato. In diens zevende brief stelt deze zelfs dat zijn besluit om zich niet, zoals op grond van zijn aristocratische afkomst verwacht mocht worden, in de politiek te begeven, maar in de wijsbegeerte het gevolg is van zijn teleurstellende ervaringen met de politiek, waarvan het doodvonnis uitgesproken over Socrates het traumatisch hoogtepunt vormde. Plato raakte er steeds meer van overtuigd dat het bijzonder moeilijk is de staatszaken op rechtvaardige wijze te beheren. Daarom dient de wijsbegeerte met haar kennis van de idee van de rechtvaardigheid het uitgangspunt te vormen voor de politieke praktijk. De menselijke geslachten zullen hun kwalen niet zien ophouden voordat het ras der wijsgeren toegang krijgt tot de politieke leidersposten ofwel het ras der machthebbers werkelijk de wijsbegeerte gaat beoefenen.¹²¹ Tegenover de door eigenbelang gecorrumpeerde politieke orde kan enkel de koning-filosooft geplaatst worden, want "zolang de politieke macht niet in één-zelfde persoon samenvalt met de filosofie,..., komt er geen einde aan de kwalen van de hele mensheid."¹²² Plato besteedt dan ook een groot deel van zijn *Politeia* aan de opvoeding van deze koning-filosooft.

Ik heb niet zonder reden de opvatting van Plato vermeld. Want sinds de tweede uitgave vindt men in ZeF een bijlage waarin Kant zich over de verhouding van koningen en filosofen uitsprekt. Deze bijlage bevat een zogenaamd geheim artikel van de eeuwige vrede. Dit artikel luidt: "De maxims van de filosofen met betrekking tot de mogelijkheidsvoorwaarden van een publiekrechtelijke vrede behoren door de tot de oorlog voorbereide staten geraadpleegd te worden."¹²³ Dit artikel mag geheim blijven, omdat de hoogste autoriteit binnen een staat het mogelijkkerwijs beledi-

¹¹⁸ SdF, AA, VII, 80; GW, XI, 352.

¹¹⁹ Rel, AA, VI, 188n; GW, VIII, 862-3n.

¹²⁰ SdF, AA, VII, 88; GW, XI, 361.

¹²¹ Plato, 7de Brief, 326 a-b.

¹²² Plato, *De Staat*, Bk V, 473d.

¹²³ ZeF, AA, VIII, 368; GW, XI, 227.

gend en vernederend vindt over de principes van haar gedrag tegenover andere staten bij haar onderdanen, de filosofen, te rade te gaan. In dit geheim artikel vraagt Kant dus niet meer van de staat dan de filosofen vrij en openlijk over de algemene beginselen van oorlogsvoering en vredestichting te laten spreken. Want, zo voegt Kant toe, "dat koningen filosofen of filosofen koningen zouden worden, is niet te verwachten, maar ook niet te wensen, omdat het bezit van de macht het vrije oordeel van de rede onvermijdelijk bederft."¹²⁴ De mens is weliswaar een dier dat een heer nodig heeft, indien hij temidden van zijn soortgenoten leeft, maar deze heer, die 's mensen eigenwilligheid moet breken en hem moet dwingen aan een algemeen geldige wil te gehoorzamen, kan zelf niemand anders zijn dan een mens, die op zijn beurt een heer nodig heeft. Het vinden van een staatshoofd, dat tegelijkertijd voor zichzelf rechtvaardig is én toch mens, is de moeilijkste opgave, waarvoor het mensengeslacht is gesteld. De oplossing daarvan mag men pas zeer laat in de geschiedenis verwachten.¹²⁵ De koning-filosoof vormt volgens Kant geen alternatief voor de realistische jurist en is niet de incarnatie van een morele politiek, omdat hij niemand tot een dermate grote morele zuiverheid in staat acht dat hij onomkoopbaar zou zijn. En indien dat toch het geval was, zou een koning-filosoof veel te geneigd zijn de eisen van de moraliteit te verwerken zonder acht te slaan op historische mogelijkheden.

De betekenis van het geheime artikel gaat overigens verder dan een tamelijk onschuldige afwijzing van Plato's these. Want uitgerekend in Kants tijd waren enige vooraanstaande lieden, waaronder Wolff en Voltaire, van mening dat Frederik de Grote de koning-filosoof was, over wiens komst Plato reeds had gedroomd.¹²⁶ Nu dankte Frederik deze benaming zeker aan de literaire en artistieke kwaliteiten, waarin hij met name op aandrang van zijn moeder was opgevoed. Hij was een redelijk talentvol componist en uitvoerend musicus van vooral fluitwerken. En hij schreef een tekst, die gericht was tegen Machiavelli en de naar hem genoemde gewetenloze politiek. Deze *Réfutation du Prince de Machiavel* (1739) stuurde hij op naar Voltaire, die er verrukt over was en het na enige verbeteringen te hebben aangebracht - waarover Frederik niet erg tevreden was - onder de titel *L'Antimachiavel* in 1740 te Den Haag uitgaf.¹²⁷ In het voorwoord bij deze uitgave schrijft Voltaire het als zijn plicht te ervaren bij te dragen aan het publiek worden van deze antistof voor het vergif van Machiavelli: dit boek, zo vervolgt Voltaire, is een mooie weerlegging van Machiavelli, maar over enige tijd zal men over een nog mooiere weerleg-

¹²⁴ ZeF, AA, VIII, 369; GW, XI, 228.

¹²⁵ Idee, AA, VIII, 23; GW, XI, 40-1.

¹²⁶ Nicolson, *De eeuw van de rede*, p. 97; Schneiders, *aufgeklärten Absolutismus*, p. 42.

¹²⁷ Lock, Plon, Frederik de Grote, p. 82 en 89 (n. 1).

ging kunnen beschikken, namelijk de levensgeschiedenis van deze vorst.¹²⁸

Ook Kant heeft Frederik geprezen als een man van kosmopolitische gezindheid¹²⁹, die als de eerste van de zijde van de overheid het menselijk geslacht van zijn onmondigheid ontsloeg. Op grond daarvan mag het tijdperk van de Verlichting ook de eeuw van Frederik genoemd worden.¹³⁰ Ook draagt hij een aantal teksten aan de allerdoorluchtigste en alerverhevenste Frederik de Grote op. Maar hij is minder naïef dan Voltaire voor wat betreft de mogelijkheden van een morele politiek door een koning-filosoof. De macht corrumpeert het vrije oordeel, zo luidt Kants nuchtere reactie. Al in 1756 roept Kant de Europese vorsten op, het onheil in Europa niet nog groter te maken dan het als gevolg van de aardbeving van Lissabon toch al was en de oorlog achterwege te laten.¹³¹ Wellicht is dat een vreemde conclusie voor een verder grotendeels aan de natuurwetenschappelijke aspecten van dit gebeuren gewijde tekst. Maar we moeten ons realiseren dat de filosoof van Sanssouci¹³² een jaar later de zevenjarige oorlog zal beginnen, die meer bloed zal doen vloeien dan de natuurramp van 1755. Frederik schijnt als de meest onbetrouwbare van alle Europese vorsten gegolden te hebben, die een van scrupules gespeende politiek voerde en die als waardig opvolger van zijn vader een exponent mag heten van een machiavellistische politiek.¹³³

Kants geheime bijlage betekent dus geen moderne interpretatie van de klassieke these.¹³⁴ De politiek staat net als de gehele natuur onder de wet van de continuïteit.¹³⁵ De republikeinse rechtsorde komt niet in één klap tot stand door een filosoof op de troon te plaatsen. Tegenover de realistische juristen staat niet de koning-filosoof, maar staan de filosofen. Niet de revolutie van de koning-filosoof, maar een hervorming op aandrang van de filosofen is het door Kant voorgestane antwoord op de realistische politiek. De filosofen die op grond van hun aard niet tot fractievorming of samenzwering in staat zijn en die enkel uit naam van de rede spreken¹³⁶, zijn de voogden van de mens ten aanzien van zijn ware gelukzaligheid.¹³⁷ Om hen dat voogdijschap naar behoren te laten uitoefenen moet men hen de ruimte geven hun ideeën en dromerijen te uiten. Als de realist gelijk

¹²⁸ Voltaire, *Sur l'Antimachiavel*, p. 473, 477.

¹²⁹ KdU, § 49, AA, V, 315-6; GW, X, 252.

¹³⁰ Aufl., AA, VIII, 40; GW, XI, 59-60.

¹³¹ Lissabon, AA, I, 461.

¹³² Dilthey, *Friedrich der Grosse*, p. 104.

¹³³ Nicolson, *De eeuw van de rede*, p. 104, 106; Lock, Plon, *Frederik de Grote*, p. 84.

¹³⁴ Zo ook: Geismann, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*, p. 386.

¹³⁵ Deze stelling wordt bewezen in hoofdstuk 6.3 en 6.5.

¹³⁶ ZeF, AA, VIII, 369; GW, XI, 228.

¹³⁷ Refl. zur Anthropologie, AA, XV, 229 (No. 528).

heeft, hoeft hij er geen aanstoot aan te nemen dat sommigen hun stokpaardje berijden. Dan moet hij hen niet als Jacobijnen zwart maken.¹³⁸ Laat mij, zo zegt Kant, mijn gang gaan met mijn lievelingsidee dat het einddoel van het mensengeslacht de realisering van de meest volmaakte constitutie is¹³⁹, als jij, realist, meent dat zo'n idee enkel in een overspannen geest¹⁴⁰ op kan komen.

Zo blijkt dus zowel achter het beeld van de herbergier als achter het geheime artikel de zogenaamde 'strijd der faculteiten' schuil te gaan. Want wat Kant als een middel van de vooruitgang aanprijst en als inspiratiebron voor een morele politiek, is de vrijheid voor de filosofen en het gehele geleerde publiek om te zeggen wat ze willen. De kosmopolitische rechtsorde wordt door Kant gedacht als het resultaat van de dwang van de natuur én van een door de openbaarheid geïnspireerde politiek.¹⁴¹ Daarom is het noodzakelijk de strijd tussen de jurist en de filosoof aan de orde te stellen. Want de juristen zijn geneigd de filosofen in hun vrije meningsuiting te belemmeren, omdat ze elk plan ter verbetering van de wetgeving ervaren als een aantasting van de gehoorzaamheidsplicht ten opzichte van de bestaande wetten en verordeningen. Dat is evenwel geenszins de bedoeling van de filosoof. De vrijheid die hij verlangt, heeft enkel de functie om de wetgever op de best mogelijke wetgeving attent te maken opdat zijn activiteit daarop gericht kan zijn.¹⁴² Het moet dus volgens de filosoof aan elke staatsburger zijn toegestaan openlijk zijn mening bekend te maken over datgene, wat hem in de maatregelen van de overheid een onrecht tegen de gemeenschap lijkt te zijn. Want dat de overheid zich niet zou kunnen vergissen of van een zaak niet op de hoogte zou kunnen zijn, is onwaar.¹⁴³ De jurist is niet de aangewezen persoon om op dat soort tekortkomingen te wijzen, omdat het zijn primaire taak is de wetten toe te passen. Door zijn verbondenheid met de overheid is hij evenmin in staat de vraag naar de rechtmatigheid of eventuele verbeterbaarheid van wetten en verordeningen zuiver te stellen. Te vaak wil hij die vraag met een machtswoord beantwoorden.¹⁴⁴

De maatschappelijke strijd tussen de filosoof en de jurist, waarbij de een de ander kritisch beoordeelt en de ander de een het woord poogt te ontnemen, is een weerspiegeling van de strijd die zich binnen de universiteit afspeelt. Want de universiteit levert niet alleen geleerden af, maar ook de zogenaamde geletterden, die weliswaar op de universiteit gestudeerd heb-

¹³⁸ Kant zu Abegg, geciteerd in Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 189 (n. 21).

¹³⁹ Idee, AA, VIII, 468; GW, XI, 33n.

¹⁴⁰ SdF, AA, VII, 92; GW, XI, 365-6; Vorarbeiten zum SdF, AA, XXIII, 458.

¹⁴¹ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 141.

¹⁴² Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 164.

¹⁴³ TuP, AA, VIII, 304; GW, XI, 161.

¹⁴⁴ ZeF, AA, VIII, 369; GW, XI, 228.

ben, maar die vervolgens als instrumenten van de regering werkzaam zijn en daarom veel van hun kennis, vooral wat de theorie betreft, vergeten hebben.¹⁴⁵ Deze geletterden - geestelijken, juristen, artsen - zijn niet vrij om naar eigen inzicht te oordelen, maar staan onder de censuur van hun faculteiten, die van theologie, rechtsgeleerdheid en medicijnen. Deze faculteiten worden de hogere genoemd, omdat datgene wat er gedoceerd wordt, voor de regering van onmiddellijk belang is. Zij leiden het kader van de overheid op. Daarom beschouwen zij zich als hoger. Want iemand die bevelen kan geven ook al is hij zelf dienaar, vindt zichzelf voornamer dan iemand die vrij is, maar niemand orders kan geven.¹⁴⁶ Daarom neemt de jurist vaak de toon aan van de overheid, alsof hij zelf iets te bevelen zou hebben.¹⁴⁷

Door middel van de onder de censuur van de hogere faculteiten staande geletterden verzekert de overheid zich van een sterke en permanente invloed op de bevolking.¹⁴⁸ Door haar invloed op de theologische faculteit controleert de regering in belangrijke mate de gedachten en meningen van haar onderdanen. Met behulp van de juristen houdt zij hun uiterlijk gedrag onder de teugel van de wetten en de medische faculteit zorgt voor een gezonde en talrijke bevolking.¹⁴⁹ Naast deze hogere faculteiten is er ook nog een lagere faculteit, die wat haar leer betreft onafhankelijk is van de overheid en zich enkel laat gezeggen door de rede. Zij is autonoom. In deze zogenaamde filosofische faculteit zijn alle voor de regering minder direct relevante onderwerpen ondergebracht: de empirische en historische vakken en alle zuivere, op de rede gebaseerde kennis, zoals de wiskunde, de filosofie en de metafysica van natuur en zeden.¹⁵⁰

Nu is deze hiërarchie volgens Kant al erg oud. Sinds jaar en dag heet de filosofie immers de dienstmaagd van de theologie te zijn. Dat betekent volgens Kant evenwel niet dat zij de theologie de sleep achterna draagt, maar dat zij met een fakkel - het licht van de rede - de theologie (en trouwens ook de twee andere faculteiten) voorgaat.¹⁵¹ De filosofische faculteit behoedt de andere faculteiten dus voor nodeloos obscurantisme door hen de weg naar de Verlichting te wijzen. Zonder de rationele uitdaging van de kritische toets zouden de hogere faculteiten hun doctrines niet op hun waarheidsgehalte onderzoeken en zouden zij zich zelfgenoegzaam en des-

¹⁴⁵ SdF, AA, VII, 18; GW, XI, 280.

¹⁴⁶ SdF, AA, VII, 20; GW, XI, 282.

¹⁴⁷ ZeF, AA, VIII, 376; GW, XI, 238-9.

¹⁴⁸ Tot twee keer toe noemt Kant het volk "idioten" (SdF, AA, VII, 18 (r. 24), 30 (r. 31); GW, XI, 280, 294). Dit is geen depreciatie van het volk. Kant sluit hier aan bij de Latijnse betekenis van het woord: ongeletterd, leek. Zie ook: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 17.

¹⁴⁹ SdF, AA, VII, 21-2; GW, XI, 283.

¹⁵⁰ SdF, AA, VII, 28; GW, XI, 291.

¹⁵¹ ZeF, AA, VIII, 369; GW, XI, 228; SdF, AA, VII, 28; GW, XI, 290-1.

potisch gedragen.¹⁵² Als de waarheid evenwel niet aan het licht zou komen, zou dat uiteindelijk ook de regering schade berokkenen.¹⁵³ Want ook haar uitgangspunten zijn door mensen geformuleerd en lopen dus het gevaar fouten te bevatten of ondoelmatig te zijn.¹⁵⁴ Het is daarom dus niet terecht indien de overheid de uitdaging van de filosofische faculteit gericht aan de hogere faculteiten indirect als een aantasting van haar eigen autoriteit ervaart. Bovendien zijn de hogere faculteiten enkel verantwoording aan de overheid schuldig voor de opleiding van diegenen, die later in openbare dienst zullen treden en rechtstreeks met het publiek te maken zullen hebben. Voor zover de hogere faculteit met de lagere in discussie treedt, vormen de wetenschappers een eigen geleerde gemeenschap.¹⁵⁵

Toch stelt de staat, die slechts wil heersen, de filosofen als Aufklärer en staatsgevaarlijke lieden in een kwaad daglicht, ofschoon zij enkel de natuurlijke en uit het gezonde verstand voortkomende rechten en plichten van het volk openbaar maken. Zij zijn daar als vrije, ongebonden rechtsleraren immers toe verplicht, terwijl hun kritische houding niet is gericht op de omverwerping van de staat, maar op diens geleidelijke hervorming. Dat blijkt wel uit het feit dat hun idealen niet heimelijk tot het volk gericht zijn, maar openbaar worden gemaakt¹⁵⁶, zodat de overheid van haar plicht doordrongen blijft de constitutie in overeenstemming te brengen met de idee van het maatschappelijk verdrag. Een morele, hervormingsgezinde politiek is uitsluitend mogelijk op grond van openbaarheid. Een publiciteitsverbod maakt de vooruitgang onmogelijk¹⁵⁷ en lokt het ongedisciplineerde geweld uit.

5.3.2 Aufklärung

De identiteitsbepaling van de realist als de jurist en van diens antipode als de door het filosofisch appel geïnspireerde politicus heeft ons heel wat verder geholpen. In de eerste plaats wordt duidelijk welke betekenis Kant hechtte aan zijn eigen politiek-filosofische geschriften. Hij beschouwde deze schetsen¹⁵⁸ als bijdragen aan de wording van de volmaakte juridische vereniging van het mensengeslacht.¹⁵⁹ Voorts zijn we gestuit op het thema van de Aufklärung. Binnen de geschiedenisfilosofie van Kant speelt mijns inziens de historische periode van de Aufklärung een belangrijke rol. Want zij met haar representanten, de filosofen, moet het logisch ego-

¹⁵² SdF, AA, VII, 28 (m.n. r. 35); GW, XI, 290-1.

¹⁵³ SdF, AA, VII, 20; GW, XI, 282; Zo ook: Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 130.

¹⁵⁴ SdF, AA, VII, 33; GW, XI, 297.

¹⁵⁵ SdF, AA, VII, 34; GW, XI, 298.

¹⁵⁶ SdF, AA, VII, 89; GW, XI, 362-3.

¹⁵⁷ SdF, AA, VII, 89; GW, XI, 363; Aufkl, AA, VIII, 39; GW, XI, 58.

¹⁵⁸ Ondertitel Zef, AA, VIII, 341; GW, XI, 193.

¹⁵⁹ Idee, 8ste stelling, AA, VIII, 27; GW, XI, 47.

ïsme doorbreken, waartoe iedereen - het staatshoofd niet uitgezonderd - geneigd is en waardoor men het voor onnodig houdt zijn oordeel aan het verstand van anderen te toetsen.¹⁶⁰ Indien dat laatste evenwel niet gebeurt, wordt de vooruitgang ernstig belemmerd. Enkel door de vrijheid van de pen kan een staatshoofd op de hoogte geraken van wat men over zijn wetgevende activiteit denkt, en als resultaat daarvan haar in overeenstemming brengen met de eis van de rede dat zij die onder de wet vallen, ook als wetgevend beschouwd moeten kunnen worden. De vrijheid van de pen is dus het palladium, de waarborg van de rechten van het volk.¹⁶¹ Er is overigens nog een reden, waarom de verhouding van de juristen tot de filosofen ons bij het thema van de Aufklärung brengt. Deze verhouding vindt men namelijk ook in Kants geschrift over deze tijd als het onderscheid tussen het private en het publieke gebruik van de rede. Voordat ik echter op dit geschrift, waarvan nagenoeg iedereen de beginregels kent: 'Aufklärung is het uitgaan van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is'¹⁶², inga, dienen we eerst te onderzoeken of Kants bemoeienis met de Aufklärung enkel van incidentele aard is.

In 1921 verklaarde Beyerhaus dat het opstel: *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* van de geschriften van Kant wel het meest stiefmoederlijk door commentatoren werd behandeld.¹⁶³ Daarin is intussen wel wat verandering gekomen, maar de tekst speelt nog geen prominente rol binnen een bespreking van Kants politieke filosofie. Toch was het niet toevallig dat Kant aan de Verlichting haar definitie gaf. Want in tegenstelling tot wat de geringe aandacht van de commentatoren suggereert, kan men wel degelijk stellen dat Kants gehele wijsgerige onderneming in het teken stond van de Aufklärung. De eeuw van de Verlichting was voor hem het tijdvak van de kritiek, waaraan zich niet alleen de metafysica, de kentheorie en de ethiek moeten onderwerpen, maar ook de wetgeving en de godsdienst, ook al proberen die eraan te ontsnappen door een beroep te doen op hun majesteit en heiligheid. Ook zij kunnen slechts aanspraak maken op achting, indien zij de vrije en publieke toets van de rede kunnen doorstaan.¹⁶⁴ Wanneer Kant zijn hoofdwerken 'Kritiken' noemt en aan het eind van KrV zijn eigen kritische filosofie als het enig acceptabele alternatief voor dogmatisme en scepticisme voorstelt¹⁶⁵, plaatst hij zich aan de leiding van een als historisch proces gedachte Verlichting.¹⁶⁶ Met de term 'kritiek' bedoelt Kant namelijk zoiets als afbreuk doen aan onterechte

¹⁶⁰ Antrop, AA, VII, 128; GW, XII, 409.

¹⁶¹ TuP, AA, VIII, 304; GW, XI, 161.

¹⁶² Aufkl, AA, VIII, 35; GW, XI, 53; ook: Antrop, AA, VII, 229; GW, XII, 549.

¹⁶³ Beyerhaus, Kants 'Programm' der Aufklärung p. 151.

¹⁶⁴ KrV, A Xln.

¹⁶⁵ KrV, A 856, B 884.

¹⁶⁶ Schneiders, Emanzipation und Kritik: Kant, p. 174.

pretenties en bevrijden van vooroordelen. De autoriteit van de wijsgerige scholen moet tegen het licht van de rede gehouden worden. In deze negatieve zijde ligt de eigenlijke betekenis van de Aufklärung.¹⁶⁷ Daarnaast betekent 'kritiek' ook de poging om de bronnen en de grenzen van de rede te ontdekken en te bepalen. Als zodanig is zij niet de echte filosofie, maar de propedeuse voor een nog te ontwerpen - en later ook inderdaad door Kant ontworpen - metafysica van de natuur en van de zeden.¹⁶⁸ Vanwege het resultaat van dat kritisch onderzoek van de rede noemde Mendelssohn Kant de 'alles vermorzende', omdat hij stelt dat God, de onsterfelijkheid van de ziel en de vrijheid niet gekend kunnen worden. Deze onkenbaarheid betekende voor Kant zelf geen ontmanteling van de metafysica. Hij meende haar juist voor alle terechte bezwaren behoed te hebben door haar van een andere, namelijk een praktische basis voorzien te hebben: 'ik moest het weten opheffen om plaats te maken voor het geloof'.¹⁶⁹ Zijn ontmanteling zou dus enkel gevolg hebben voor - daarmee treffen we opnieuw een motief van de Aufklärung aan - de arrogante aanspraken van de wijsgerige scholen, die zich als de enige kenners en bewaarders van de metafysische waarheden beschouwen en op de grote massa misprijzend neerzien. Zij hebben, zo meent Kant, geen hoger of uitgebreider inzicht in deze zaken die voor eenieder van het hoogste belang zijn, dan de grote groep van achtenswaardige mensen¹⁷⁰, die immers allemaal op de hoogte zijn van de morele verplichting¹⁷¹ en de implicaties ervan. Kants filosofie wordt in haar algemeenheid door een anti-esoterische mentaliteit en een afkeer van geheime genootschappen gekenmerkt.¹⁷²

Het feit dat Kants opstel over de Verlichting in 1784 in het *Berlinische Monatsschrift* verscheen, is een volgende aanwijzing voor zijn sympathie voor deze beweging. Dit tijdschrift, dat van 1783 tot 1796 onder leiding van de reeds genoemde Biester en een zekere Gedike verscheen, gold namelijk als de spreekbuis van de Duitse Aufklärung. Het stelde zich ijver voor de waarheid, verspreiding van nuttige verlichting en verbanning van verderfelijke dwalingen ten doel. Kant droeg maar liefst vijftien maal bij aan dit tijdschrift dat ook wel de Berlijnse Aufklärungssynagoge werd genoemd, omdat vele Joodse auteurs als Mendelssohn, Herz en Maimon erin publiceerden. Kant behoorde dus zeker tot de zogenaamde Aufklärungsbende.¹⁷³ De aanleiding voor zijn opstel en trouwens ook voor het ongeveer gelijktijdig verschijnende opstel over hetzelfde probleem

¹⁶⁷ KdU, § 40, AA, V, 294n; GW, X, 226n.

¹⁶⁸ Arendt, *Lectures*, p. 32; KrV, B XLIII.

¹⁶⁹ KrV, B XXX.

¹⁷⁰ KrV, B XXXIII.

¹⁷¹ KprV, AA, V, 8n; GW, VII, 113n.

¹⁷² TuP, AA, VIII, 305; GW, XI, 163.

¹⁷³ Bahr, *Was ist Aufklärung?*, p. 72.

van Mendelssohn¹⁷⁴ lag in een artikel van Zöllner dat even tevoren in datzelfde tijdschrift was verschenen en gewijd was aan de verwarring rond het huwelijksrecht. De verwarring over de vraag of het burgerlijk aan het kerkelijk huwelijk gekoppeld moest zijn, kwam naar diens mening voort uit de algemene verwarring, die onder de naam van de Aufklärung in de hoofden en de harten van de mensen was veroorzaakt. Men zou, zo voegt Zöllner daaraan toe, eerst eens moeten bepalen wat Aufklärung is voor men begint "aufzuklären".¹⁷⁵ Als reactie daarop geven Kant en Mendelssohn in zekere zin achteraf, toen de Aufklärung al zo'n honderd jaar bestond, het programma van deze beweging.

Kant is er zich van bewust dat de morgenstond van de Duitse Aufklärung allang voorbij is. In 1783 werpt de scherpe strijd over Lessings al dan niet vermeende Spinozisme zijn romantisch-reactionaire schaduw vooruit.¹⁷⁶ Het begrip Aufklärung wordt bespot.¹⁷⁷ En dat waar het voor staat: vrijheid van denken, gezond verstand, tolerantie, staat onder druk. Instructief is in dat verband een brief die Kant op 15 maart 1784 van Plessing ontvangt, waarin deze hem ervan op de hoogte stelt dat het geloof in het uitbannen van geesten, het maken van goud en dergelijk gedweep (Schwärmerei) weer de kop op steekt. Bovendien pogen fundamentalisten zowel van protestantse als van katholieke huize de Aufklärung, die - zoals zij zeggen - een werk van de duivel is, tegen te werken door geheime genootschappen te stichten en zelfs daar waar nagenoeg louter Abderieten (sic!) wonen en waar gezond verstand smokkelwaar is, de kiem van de rede te smoren en het zaad van de domheid uit te zaaien.¹⁷⁸ Enige maanden later geeft Kant gehoor aan de oproep van Plessing om de zaak van de rede en de menselijkheid door middel van zijn pen te dienen.

Toch opent Kants tekst niet de tegenaanval op deze obscure lieden, die de Verlichting teniet willen doen. Want de onmondigheid van de mens ligt niet aan een gebrek van zijn verstand, maar aan een gebrek aan moed om zich zonder de leiding van anderen van dat verstand te bedienen. Wereldlijke en religieuze despoten hebben er ongetwijfeld hun voordeel mee gedaan dat de mens bereid was zich onder hun hoede te stellen, en zij hebben de zaak verergerd door de mens ervan te weerhouden een pas buiten de leiband te wagen.¹⁷⁹ Leibanden zijn zeer schadelijk.¹⁸⁰ Maar eerst en vooral moeten de luiheid en de lafheid van de mens aangeklaagd

¹⁷⁴ Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt Aufklären?*, p. 3-8. Kant kende dit opstel bij het schrijven van zijn tekst niet, *Aufkl.*, VIII, 42n; *GW*, XI, 61n.

¹⁷⁵ Bahr, *Was ist Aufklärung?*, p. 3, 74; ook: *Aufkl.*, *GW*, XI, 53n.

¹⁷⁶ Beyerhaus, *Kants 'Programm' der Aufklärung*, p. 153.

¹⁷⁷ *Rel.*, AA, VI, 57; *GW*, VIII, 709.

¹⁷⁸ Plessing an Kant, AA, X, 371-3.

¹⁷⁹ *Aufkl.*, AA, VIII, 35; *GW*, XI, 53-4.

¹⁸⁰ *Päd.*, AA, IX, 461; *GW*, XII, 719.

worden als de oorzaken van de onmondigheid. Daarom, zo zegt Kant, is het "sapere aude" de lijfspreuk van de Verlichting.¹⁸¹ Maar hoe kan de Verlichting tot stand worden gebracht indien de onmondigheid al zo lang duurt dat zij de mens tot een tweede natuur geworden is? Niet, volgens Kant, door het individu, want wat overwonnen moet worden, is voor een individu te omvangrijk. Ook niet door de ene serie vooroordelen door een andere serie te vervangen. De Verlichting bestaat niet uit een aantal juiste dogma's. Zij kan dus niet door een geestelijke revolutie worden voltrokken, want die vervangt het ene vooroordeel door het andere, tenzij men onder revolutie de innerlijke bereidheid verstaat om voortaan zelf te denken. Aufklärung is geen dogmatisch weten, maar de bereidheid om elk oordeel aan de kritische toets van de rede te onderwerpen.

De enige manier waarop de Verlichting bevorderd kan worden, is door het publiek de vrijheid te gunnen over de dingen na te denken en aan zijn gedachten uiting te geven. En in tegenstelling tot wat de tegenstanders van de Verlichting menen, hoeft de staat daarvan geen nadelen te verwachten. Kants pleidooi is gericht tot de staat, opdat hij zich realiseert dat het schep-
pen van een staatsvrije sfeer¹⁸² géén aantasting van zijn soevereiniteit is. Waarom wordt de staat door een kritisch gesprek mede over de beginselen van de wetgeving niet verzwakt? De mogelijke botsing tussen staat en Verlichting kan volgens Kant worden vermeden door het private gebruik van de rede te onderscheiden van het publieke gebruik ervan. De enige voorwaarde voor de Verlichting bestaat daarin dat de staat de mensen vrij laat publiekelijk van hun verstand gebruik te maken ten aanzien van alle mogelijke vraagstukken. Deze vrijheid kan goed samengaan met een grote inperking van het privé-gebruik van de rede, dat wil zeggen voor zover men een bepaalde politieke, maatschappelijke of geestelijke functie binnen de staat vervult. Een officier is gebonden aan de orders die hij ontvangt; een burger moet zijn burgerplichten zonder morren vervullen en de geestelijke moet zich houden aan de leerstellingen van zijn synode. Daarvan ondervindt de Verlichting geen hinder. Zolang de genoemden tenminste de vrijheid hebben om zich, buiten de uitoefening van hun functie om, publiekelijk te uiten over datgene wat hen in het leger, in de burgerlijke verplichtingen of in de godsdienst onjuist of in strijd met de rede lijkt te zijn. Daarvan kan de staat geen enkele hinder ondervinden.¹⁸³ Net zoals de universiteit een discussie kan en moet toestaan tussen de hogere en de

¹⁸¹ Aufkl., AA, VIII, 35, GW, XI, 53, Deze Latijnse maxime is afkomstig van Horatius (Brieven I, 2, 40) en werd al door de zgn Aleithophilen (liefhebbers van de waarheid) gebruikt. Deze lieden vormden sinds 1736 een genootschap, dat zich inzette voor de verspreiding van de rationalistische filosofie van Leibniz en Wolff, zie Bahr, *Was ist Aufklärung?*, p. 57, ook Schneiders, *Emanzipation und Kritik Kant*, p. 169.

¹⁸² Beyerhaus, Kants 'Programm' der Aufklärung, p. 155

¹⁸³ Aufkl., AA, VIII, 41, GW, XI, 60-1 en passim

lagere faculteit, waar de staat geen aanstoot aan moet nemen zolang de hogere faculteit maar op de voorgeschreven wijze de geletterden opleidt, zo moet de staat het dulden dat er een geleerd publiek ontstaat dat in vrijheid schrijft en publiceert. Zijn soevereiniteit wordt er niet door aangetast. De Verlichting is voor de staat zelfs voordelig, omdat hij erdoor op de hoogte raakt van de eisen, die de rede aan zijn inrichting stelt. Indien de staat een zekere mate van vrijheid niet toestond en de interne cultuur onderdrukte, zou hij bovendien tegenover andere staten aan macht en invloed inboeten. De staat moet een evenwicht vinden tussen het handhaven van zijn soevereiniteit en een levendige economie, waarvoor vrijheid noodzakelijk is.¹⁸⁴

Voor zover de mens dus een bepaalde maatschappelijke functie vervult binnen de staat en gebonden is aan de eisen van die functie, maakt hij deel uit van de machinerie van de staat en vallen zijn belangen samen met die van zijn functie.¹⁸⁵ Voor zover de mens echter deel uitmaakt van het geleerde publiek en vrijheid van meningsuiting heeft, transcendeert hij zijn eigen belang of het groepsbelang en is hij in staat zichzelf te beschouwen als lid van de gehele kosmopolitische gemeenschap.¹⁸⁶ In zijn publicistische activiteit staat de mens niet meer onder de dwang van zijn ambt, maar is hij onderdaan van een hogere heer: de wereldgemeenschap.¹⁸⁷ Het is dan ook geen wonder dat volgens Kant de filosofen de voortrekkers zijn van de vooruitgang en dat de strijd der faculteiten de brandhaard is, van waaruit het vuur van de Verlichting steeds weer wordt aangewakkerd.¹⁸⁸ De filosofen laten zich immers qualitate qua enkel leiden door de rede en zijn niet onderworpen aan de een of andere private instantie. Binnen dit perspectief is het evenmin verwonderlijk, dat Kant voor het gebruik van de rede binnen het maatschappelijke kader de term *privé* kiest en voor het vrije gebruik de term *publiek*. Want ten opzichte van het lidmaatschap van de wereldgemeenschap is ieder dienstverband binnen een bepaalde staat of godsdienst *privé*.¹⁸⁹ Door de openbaarheid en het pluralisme beschouwt de mens zichzelf niet langer als het centrum van de wereld, maar als wereldburger.¹⁹⁰ Aldus kan de *Aufklärung* onder de mensen tot stand gebracht worden.¹⁹¹ En iedereen wordt uitgenodigd zich als geleerde door middel van geschriften tot het eigenlijke publiek, de mensheid of de

184 Idee, AA, VIII, 27-8; GW, XI, 46-7.

185 Aufkl, AA, VIII, 37 (r. 16, 22), 42 (r. 1); GW, XI, 55-6, 61.

186 Aufkl, AA, VIII, 37; GW, XI, 56.

187 Beyerhaus, Kants 'Programm' der Aufklärung, p. 156.

188 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 130.

189 Iets soortgelijks vinden we bij Locke, *Two Treatises* (II, § 128), p. 352.

190 Antrop, AA, VII, 130; GW, XII, 411.

191 Aufkl, AA, VIII, 36; GW, XI, 55.

wereld, te richten.¹⁹² In het publieke gebruik van de rede wordt vooruit gegrepen op de wereldgemeenschap, die in politieke zin nog niet gereali-seerd is, en worden de belangen van de wereld als het ware vertegenwoor-digd. Want de wereld waarnaar de geleerde zich richt, is vanzelfsprekend niet de wereld als totaliteit van alle verschijningen¹⁹³, maar als datgene wat iedereen noodzakelijk interesseert¹⁹⁴ en wat dus iedereen boven zijn privé-belang uittilt. In deze zin kan de kennis over de mens, ook al is hij slechts een deel van de aardse schepping, wereldkennis genoemd wor-den.¹⁹⁵ Zo is ieder mens als het ware tegelijk jurist en filosoof, gegrepen door zijn eigenbelang én uitgenodigd dat belang ten gunste van een alge-meen standpunt te overstijgen. Voor zover hij de gevangene is van zijn particulariteit, is hij een Abderiet die zich door kinderlijke ijdelheid en boosheid laat leiden.¹⁹⁶ Maar door zich de maximes van de Verlichting eigen te maken kan hij ontsnappen aan deze kinderlijke onmondigheid en de eerste stappen zetten op weg naar de volwassenheid.¹⁹⁷

De eerste van die drie maximes van de Verlichting luidt: 'denk zelf'. Deze regel is die van de Aufklärung in eigenlijke zin en wil vooral op ne-gatieve wijze voorkomen dat de rede ooit passief zou zijn.¹⁹⁸ Men moet zich bij alles wat men als waar wil aanvaarden, afvragen of de grond, waarom men iets aanneemt, of de regel, die eruit volgt, een algemeen be-ginsel voor het gebruik van de rede kan zijn.¹⁹⁹ De rede moet onderwor-pen zijn aan de wetten die zij zichzelf geeft. Het tegendeel van deze regel is derhalve het wetteloze gebruik van de rede, als gevolg waarvan de rede zich vanzelfsprekend moet buigen onder het juk van wetten die een ander haar geeft. Want niets kan geheel zonder wet bestaan.²⁰⁰ Deze maxime is gericht tegen de reeds in Plessings brief genoemde Schwärmerei: het zich laten bepalen door verwarde voorstellingen of donkere gevoelens en het beschouwen van eigen invallen als goddelijke openbaringen. Deze Schwärmerei is in haar vijandigheid ten opzichte van de Aufklärung de voorloper van de romantiek.²⁰¹ In *Was heißt: sich im Denken orientieren* uit 1786 verzet Kant zich daarom niet alleen tegen Mendelssohn en in hem tegen elke poging om het bestaan van God op rationele, wetenschap-pelijk aanvaardbare gronden te bewijzen, maar evenzeer tegen Jacobi, die

192 Aufkl, AA, VIII, 38; GW, XI, 57; zo ook: Schneiders, Emanzipation und Kritik: Kant, p. 170; Ha-bermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 131.

193 Zo bijv.: KrV, A 419, B 447; A 455, B 483.

194 KrV, A 840, B 868 n.

195 Antrop, AA, VII, 119; GW, XII, 399.

196 Idee, AA, VIII, 18; GW, XI, 34.

197 Zo ook: Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 50.

198 Antrop, AA, VII, 228; GW, XII, 549.

199 Orientieren, AA, VIII, 146-7n; GW, V, 283n.

200 Orientieren, AA, VIII, 145; GW, V, 281.

201 Bahr, *Was ist Aufklärung?*, p. 81-2.

op grond van deze onmogelijkheid meende dat kennis van God enkel onmiddellijk, met behulp van het gevoel of de intuïtie mogelijk was.²⁰² Als men, zo zegt Kant, de regel dat de rede in hoogste instantie wetgevend is, ongeldig verklaart, opent men de poorten voor alle mogelijke soorten bijgeloof. Want zonder een algemeen gebiedende instantie kan iedereen zijn eigen ingeving volgen zonder zich iets van die van de ander aan te trekken. Hij die er het inventiefst mee omgaat, zal de anderen betoveren en zijn gevoel of intuïtie op de troon plaatsen, waarvan men zojuist de rede verjaagd heeft. Zó ontstaat als de gestolde vorm van het gedwee²⁰³ het bijgeloof: zich de natuur voorstellen als niet onderworpen aan de regels die het verstand haar oplegt²⁰⁴, en dat op gezag van een ander, die men als zijn (spiritueel) leermeester beschouwt.²⁰⁵ Want in het bijgeloof beschikt men niet over het licht van de rede en is men in zijn blindheid overgeleverd aan de leidende oriëntatie van de ander. Men beschouwt zichzelf niet tot een oordeel in staat en laat zich dus bevooroordeelen door die ander. De Aufklärung wil de autonomie van de rede herstellen door dit vooroordeel dat men onmondig is en de leiding van voogden²⁰⁶ nodig heeft, te bestrijden.²⁰⁷ Vertrouw op je eigen redelijk oordeel!

De tweede maxime, die men nodig heeft om de particulariteit te verlaten en het algemene standpunt te bereiken, is die van de verruimde denkwijze. De Aufklärung stelt niet alleen: 'denk zelf', maar ook 'probeer je in communicatie met mensen in de plaats van ieder ander te denken'.²⁰⁸ Want men zegt wel eens dat de overheid ons de vrijheid om te schrijven of te spreken kan ontnemen, maar niet de vrijheid om te denken. Dat is evenwel niet waar. Want de juistheid van ons denken kan slechts blijken wanneer wij anderen onze gedachten meedelen en met hen tezamen denken. De vrijheid van denken kan niet van de vrijheid van meningsuiting worden losgemaakt.²⁰⁹ De eerste regel van de Verlichting alléén is onvoldoende. De onmondigheid kan niet door één individu overwonnen worden. Daartoe is een publiek nodig dat de vrijheid van de pen gegund wordt.²¹⁰ Iemand kan zich dus enkel tot een ruimdenkend mens ontwikkelen, wanneer hij zich onttrekt aan de subjectieve voorwaarden van zijn denken en vanuit het standpunt van de ander over zijn eigen oordeel nadenkt. Zo ontkomt men eraan zijn subjectieve voorwaar-

202 Gulyga, *Immanuel Kant*, p. 174-5.

203 Orientieren, AA, VIII, 145 (r. 19-35); GW, V, 281-2.

204 KdU, § 40, AA, V, 294 (r. 22-4); GW, X, 226.

205 Antrop, AA, VII, 228; GW, XII, 549.

206 Aufkl, AA, VIII, 35; GW, XI, 53.

207 KdU, § 40, AA, V, 294-5; GW, X, 226-7.

208 Antrop, AA, VII, 228; GW, XII, 549.

209 Orientieren, AA, VIII, 144; GW, V, 280; ook: Antrop, AA, VII, 219; GW, XII, 535-6.

210 Aufkl, AA, VIII, 36; GW, XI, 54.

den voor de objectieve te houden²¹¹ en getuigt men van een liberale mentaliteit.²¹² De derde en laatste maxime tenslotte is die van de consequente denkwijze. Zo'n denkwijze is wellicht nog het moeilijkst te bereiken en kan enkel door een verbinding van de twee vorige maximes tot stand gebracht worden.²¹³ Zij vereist dat men in zijn denken met zichzelf in overeenstemming blijft.²¹⁴

Het is voor Kant duidelijk dat de volwassenheid waarop deze maximes gericht zijn, nog niet bereikt is. De vraag of men al in een verlichte tijd leeft, moet ontkennend beantwoord worden. Men moet een duidelijk onderscheid maken tussen de tijd van Verlichting, waarin we, zo zegt Kant, inderdaad verkeren, en haar mogelijk resultaat. Het zou overdreven zijn te menen dat de mensen al over het algemeen in staat zouden zijn over vraagstukken van religie en wetgeving zelf na te denken. Maar dat de weg daartoe open ligt, daarvoor zijn duidelijk aanwijzingen.²¹⁵ En, zo voegt Kant er elders aan toe, het menselijk geslacht is nog jong. We staan nog maar sinds twee eeuwen met de andere werelddelen in verbinding. We kennen pas sinds één eeuw het systeem van een burgerlijke constitutie, te weten in Engeland. En ten aanzien van het volkenrecht zijn we nog volslagen barbaars. Hoe de verschillende godsdiensten met elkaar te verzoenen zijn, weten we niet.²¹⁶ De taak van een op de wereldgemeenschap gerichte mentaliteit is dus nog niet volbracht. Het is eerder zo dat men volgens Kant voorzichtig moet zijn om de vrijheid en de Verlichting waarover men beschikt, niet te verliezen. Daarom is *Was ist Aufklärung* primair een staatsfilosofisch geschrift²¹⁷, waarmee Kant de staat ervan wil overtuigen dat Verlichting en soevereiniteit elkaar niet uitsluiten. En indien hij schrijft dat enkel een staat die zichzelf slecht begrijpt, de politieke en religieuze vrijheid als een bedreiging voor de openbare rust en ordeervaart²¹⁸, dan lijkt dat zeker een poging om Frederik de Grote ervan te overtuigen die vrijheid niet aan banden te leggen. De lof die Kant aan het adres van Frederik uitsprekt door het tijdvak van de Verlichting diens naam te geven en hemzelf verlicht te noemen²¹⁹, verliest wat van zijn onderdanigheid, als men hem ziet tegen de achtergrond van het opkomend obscurantisme en Kants zorg om de voortgang van de Verlich-

211 KdU, § 40, AA, V, 293, 295; GW, X, 225, 227.

212 Antrop, AA, VII, 228; GW, XII, 549.

213 KdU, § 40, AA, V, 295; GW, X, 227.

214 Antrop, AA, VII, 200; GW, XII, 511.

215 Aufkl, AA, VIII, 40; GW, XI, 59.

216 Refl. zur Anthropologie, AA, XV, 634 (No. 1453).

217 Beyerhaus, Kants 'Programm' der Aufklärung, p. 154.

218 Aufkl, AA, VIII, 41 (r. 5-7, 29-31); GW, XI, 60-1.

219 Aufkl, AA, VIII, 40, 41; GW, XI, 59, 61.

ting.²²⁰ In deze zorg en hoop staat Kant niet alleen. Ook Plessing spreekt in zijn reeds aangehaalde brief de hoop uit dat de koning nog twintig jaar zal leven, opdat Pruisen behoed blijft voor het despotisme, de Schwärmerei en het bijgeloof waardoor heel Europa bedreigd wordt.²²¹

Kants bezorgdheid klinkt nog duidelijker uit: *Was heißt: sich im Denken orientieren* dat in het jaar van de dood van Frederik de Grote verschijnt. Daarin doet Kant een klemmend beroep op de deelnemers aan de Pantheïsme-strijd zich te realiseren dat zij met hun aanvallen op de rede de door hen nochtans gekoesterde vrijheid van denken in gevaar brengen.²²² Wanneer men meent dat de ontvoogding van de rede in de Aufklärung de afwezigheid van elke beperking betekent, ook die van de wetten van de rede zélf, dan ontstaat er niet alleen een kakafonie van dweperijen, maar ook een ongeloof in de morele wetgeving van de rede. Dit ongeloof zal aanleiding geven tot een vrijdenkerij en de stelling dat er helemaal geen plicht meer is. Dan zal de overheid zich genoodzaakt zien in te grijpen om de daaruit voortvloeiende maatschappelijke wanorde te voorkomen. Dat zal zij doen door de vrijheid van het denken op te heffen. De vrijheid loopt dus het gevaar zichzelf te vernietigen door los van de wetten van de rede te werk te willen gaan. Daarom eindigt Kant ongeveer als volgt: Vrienden van het mensengeslacht en van datgene wat hem het heiligste is, ontnemt niet aan de rede, wat haar tot het hoogste goed op deze aarde maakt, namelijk het voorrecht de laatste toetssteen van de waarheid te zijn.²²³ Kants oproep heeft niet voorkomen dat de opvolger van Frederik al snel naar het wapen van de censuur greep.²²⁴

5.3.3 De hervorming

Toch lijkt Kant niet bang te zijn dat op de lange termijn het proces van Verlichting door repressieve maatregelen verstoord kan worden. De Aufklärung die het eerst tussen de geleerden ontstond als gevolg van het opheffen van allerlei beperkingen met name op het gebied van de godsdienst, zal ondanks tijdelijke belemmeringen geleidelijk ook doordringen tot de tronen en invloed uitoefenen op de beginselen van de regering. Niet omdat de regeringen overtuigd zijn van de morele waarde van de Verlichting, maar omdat zij inzien dat de vaak nog zwakke bemoeienis van het volk om zichzelf op te voeden niet ongedaan gemaakt kan worden zonder er zelf schade van te ondervinden.²²⁵ Daarom kunnen degenen die in de staat geen macht hebben, toch invloed uitoefenen door middel van

²²⁰ Zo ook: Schneiders, *Emanzipation und Kritik*: Kant, p. 173.

²²¹ Plessing an Kant, AA, X, 372.

²²² Oriëntieren, AA, VIII, 144; GW, V, 280.

²²³ Oriëntieren, AA, VIII, 146; GW, V, 282-3.

²²⁴ Zie ook: Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 11.

²²⁵ Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 46-7.

openlijk geuite kritiek. In het belang van de staat moet men de filosofen ongehinderd laten spreken.²²⁶

Daardoor, zo meent Kant, kan de staat zich op evolutionaire weg in de richting van de republikeinse rechtsorde bewegen. Niet door een revolutie van het volk, maar door een hervorming van boven af.²²⁷ De soeverein heeft wel het monopolie van de macht, maar niet van het weten.²²⁸ Bescheiden, maar beslist wijst Kant daarom de in het absolutisme nogal eens gehoorde aanspraak van de vorst op onfeilbaarheid af.²²⁹ We mogen er - zo luidt het vriendelijke deel van Kants bewering - niet van uitgaan dat de soeverein zijn onderdanen onrecht aan wil doen, maar - en dan volgt de besliste toevoeging - hij kan niet op eigen gezag weten of dat al dan niet het geval is. De soeverein kan zich vergissen of ergens niet van op de hoogte zijn. Hij is en blijft immers een mens die niet door middel van hemelse ingevingen regeert noch ver boven de mensheid verheven is. Daarom moet hij het zijn burgers toestaan hun mening openbaar te maken over hetgeen hen in zijn beschikkingen een onrecht tegen de gemeenschap lijkt te zijn.²³⁰

Het is aldus het appel van de openbaarheid en de Verlichting dat een belangrijke rol speelt bij de hervorming van de politieke orde tot rechtsorde. Indien het publiek de mening is toegedaan dat een bepaalde wet de toetssteen van het recht niet kan doorstaan en dus nooit door een volk aan zichzelf zou kunnen worden opgelegd, mag het een voorstel ter verbetering voor de troon brengen.²³¹ Indien de beginselen van een bepaalde politiek niet met de publiciteit verenigbaar zijn, is er een duidelijk teken dat die politiek niet met de ethiek in overeenstemming is. De *publiciteit* vormt een negatief criterium dat abstraheert van alle materiële doelen die men door een bepaalde politieke gedragslijn wenst te realiseren, en stelt dat alle op het recht van andere mensen betrokken handelingen, wier maxime zich niet met de publiciteit verdraagt, onrecht zijn.²³² Deze stelling noemt Kant *transcendentiaal*, aangezien de waarheid ervan kan worden ingezien zonder een beroep te doen op ervaring. Het is evident dat een politiek die niet openbaar gemaakt kan worden, onverenigbaar is met de idee van het recht.²³³ Waar openbaarheid verboden is, kan geen recht heersen.²³⁴ Indien de bekendmaking van bepaalde politieke maximes de

226 Geismann, Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, p. 386.

227 MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 321-2; GW, VIII, 441.

228 Spaemann, Kants Kritik, p. 352.

229 Fetscher, Französische Revolution, p. 286.

230 TuP, AA, VIII, 304; GW, XI, 161.

231 Aufkl, AA, VIII, 39; GW, XI, 58; MdS, R, Allg. Anm. A, AA, VI, 319; GW, VIII, 438.

232 ZeF, AA, VIII, 381; GW, XI, 245.

233 Williams, Kant's political philosophy, p. 151.

234 ZeF, AA, VIII, 381; GW, XI, 244; Toyama, Kants praktische Philosophie, p. 104.

bedoelingen ervan vrijdelt, kunnen die maximes enkel op particulier belang gericht zijn. De voorbeelden van de werking van dit beginsel verduidelijken dit. Zo is volgens Kant het oproer van het volk tegen een tiran een onrechtmatig middel om zich van diens drukkende last te bevrijden. Het oproer heeft immers enkel kans van slagen, wanneer men het voornemen tot omverwerping van de staat verborgen houdt. In het volkenrecht beslist dit beginsel over de vraag: mag een soeverein zich ontslagen weten van zijn internationale verplichtingen op grond van zijn zorg voor de staat? Als een staat een dergelijk uitgangspunt als zijn maxime bekend maakte, zou geen andere staat nog contracten met hem aangaan. Andere staten zouden zich veeleer tegen de aanmatigheden van deze staat te weer stellen door zich te verenigen. Met behulp van dit beginsel blijkt tenslotte ook de onrechtmatigheid van een politiek, die zich van de zelfstandigheid van kleinere staten niets aantrekt.²³⁵

Nu kunnen we op grond van dit beginsel niet tot het omgekeerde besluiten, namelijk dat alle maximes die wél openbaar gemaakt kunnen worden, daarom ook rechtmatig zijn. Want wie de hoogste macht in de staat heeft, hoeft zijn maximes, zelfs als die van een duidelijk machia-vellisme en een minachting van de rechten van het volk getuigen, niet verborgen te houden.²³⁶ Een tiran hoeft op zich genomen de publiciteit niet te vrezen indien hij er openlijk voor uitkomt dat het hem enkel om zijn voordeel te doen is. Dat is hooguit onverstandig omdat hij het volk ermee tegen zich in het harnas jaagt. Daarom moet het beginsel van de publiciteit nader worden bepaald indien men het als een positief beginsel voor de bemiddeling van ethiek en politiek wil beschouwen. Dan dient het als volgt te luiden: Alle maximes die de openbaarheid nodig hebben om hun doel niet te missen, stemmen zowel met recht als met politiek overeen.²³⁷ Het is dus niet voldoende dat politieke maximes de openbaarheid verdragen om in overeenstemming te zijn met het recht. Zij dienen bovendien op de instemming van het publiek te kunnen rekenen. De politiek moet niet enkel passief door het volk worden geaccepteerd, maar ook actief worden ondersteund en gewild.²³⁸ De soeverein kan moreel politicus zijn, wanneer hij zich in zijn politiek laat leiden door de rechtsidee, op grond waarvan vrije wezens enkel aan die regels dienen te gehoorzamen die zij zichzelf hebben opgelegd.

Wellicht is het toch teleurstellend te zien hoe Kant de eis van de rede dat iedere constitutie republikeins is, afzwakt tot een nederig en publiek verzoek aan hem, die de soevereiniteit in de staat bekleedt, om de filo-

²³⁵ ZeF, AA, VIII, 382-4; GW, XI, 245-8.

²³⁶ ZeF, AA, VIII, 384-5; GW, XI, 249.

²³⁷ ZeF, AA, VIII, 386; GW, XI, 250.

²³⁸ Williams, *Kant's political philosophy*, p. 152.

sofen te laten spreken in de hoop dat hun redelijk appel hem tot staatshervormende activiteiten zal aanzetten. Hij sluit daarmee een historisch compromis en past de rechtsfilosofie van de vrijheid aan de voorwaarden van het verlicht absolutisme aan.²³⁹ In plaats van aan te dringen op de stichting van de republiek stelt de vrije rechtsleraar Kant zich ermee tevreden de vorsten hun morele plicht tot hervorming voor ogen te houden. Hij richt een eerbiedig verzoek aan de staat zich de legitieme aanspraken van het volk ter harte te nemen.²⁴⁰ Kan op duidelijker wijze de onmacht van de rede en de knieval voor de macht tot uiting gebracht worden? Kant stelt dan wel dat de vrijheid van meningsuiting de zekere weg vormt naar een staat die met het recht in overeenstemming is, maar strikt genomen wordt de rechtsorde niet door die openbaarheid tot stand gebracht, maar blijft de wording ervan voor rekening van de vorst. En deze mag bovendien op allerlei historische omstandigheden een beroep doen om de invoering van het republicanisme uit te stellen. Daarom wordt de morele politicus geïdentificeerd met de verlichte soeverein, die het volk toestaat te 'räsonnieren', maar die tegelijk gehoorzaamheid opeist. Bovendien stelt Kant dat een zekere beperking van de burgerlijke vrijheid voor de geest van het volk voordelig kan zijn²⁴¹ en dat een monarchie een goed uitgangspunt vormt voor een republikeinse wijze van regeren.²⁴² Gaat Kant dan niet ten onrechte uit van welwillendheid van de vorst tegenover zijn onderdanen? Wat blijft er over van de stelling dat vorsten de oorlog nooit zat worden en hun onderdanen uit expansiedrift als hun eigendom verteren²⁴³, en van het gezonde wantrouwen dat het vinden van een rechtvaardige vorst de moeilijkste opgave is, waarvoor de mensheid is gesteld?²⁴⁴ Als het gaat om de verhouding van ethiek en politieke praktijk laat Kant ons in de steek wanneer een vorst niet welwillend is. Wat te doen in het geval dat de vorst de openbare mening onderdrukt?²⁴⁵

Toch mag men Kants optimisme met betrekking tot een hervorming van boven af en diens afwijzing van de revolutie naar het oordeel van Fetscher niet voorbarig als conservatief of achterlijk veroordelen. Beide aspecten getuigen van inzicht in de reële mogelijkheden en onmogelijkheden van het toenmalige Pruisen.²⁴⁶ Kant zoekt in zijn politieke filosofie niet alleen naar de beginselen van een aan de ethiek beantwoordende rechtsorde, maar tevens naar aansluiting bij een hervormingsgezinde

²³⁹ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 294.

²⁴⁰ SdF, AA, VII, 89; GW, XI, 363.

²⁴¹ Aufkl, AA, VIII, 41; GW, XI, 61.

²⁴² ZeF, AA, VIII, 351-3; GW, XI, 206-8.

²⁴³ MdS, R, § 55, AA, VI, 345; GW, VIII, 468-9; ZeF, AA, VIII, 345; GW, XI, 199.

²⁴⁴ Idee, AA, VIII, 23; GW, XI, 40-1.

²⁴⁵ Zo ook: Williams, *Kant's political philosophy*, p. 156.

²⁴⁶ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 286.

politiek. Bij de strijd tegen de aan standen gebonden privileges en vrijheden en vóór de rechtsgelijkheid bood historisch gezien de absolute monarchie een beter uitgangspunt dan een aan standen gebonden monarchie.²⁴⁷ Wat er aan beperkte hervormingen rond die eeuwwisseling tot stand werd gebracht, was niet te danken aan druk van het volk, maar aan de verlichte wil van de leidende ambtenaren van de koning. De koning kan dus moreel politicus zijn, wanneer hij zich als *representant* van het volk beschouwt en zich laat leiden door het beginsel: wat een volk niet over zichzelf zou kunnen besluiten, wil ook ik niet als wet over het volk afkondigen.²⁴⁸ Kersting gaat met deze evaluatie van Fetscher akkoord. Er is zijns inziens geen aanleiding om in Kants theorie van een geleidelijke verwerkelijking van een natuurrechtelijke constitutie, waarbinnen recht en macht verzoend worden, een pleidooi voor een autocratische staatsvorm of een conservatieve zondeval te zien. Kants leer van de geleidelijke republikeinse hervorming is inderdaad met de politieke situatie in overeenstemming, maar men mag toch niet de verborgen radicaliteit van het uiteindelijk doel van die ontwikkeling, de *respublica noumenon*, over het hoofd zien.²⁴⁹ Alleen de republikeinse constitutie is op zich genomen met het recht in overeenstemming.²⁵⁰ Zolang het volk niet zelf door middel van representanten wetgever is, aldus stelt Beck in zijn beroemde commentaar op de rechtsleer uit 1798, zolang wordt het volk reeds door het bestaan van die andere wetgever onrecht aangedaan.²⁵¹

Er is nog een reden waarom men niet al te teleurgesteld moet zijn over de wijze waarop naar Kants oordeel de bemiddeling tussen morele eis en politieke praktijk tot stand moet worden gebracht. Herhaaldelijk heb ik erop gewezen dat naar Kants oordeel staten uiteindelijk geen afbreuk kunnen doen aan het proces van Verlichting zonder er zelf schade van te ondervinden. Zonder vrijheid geen bedrijvigheid en zonder bedrijvigheid geen macht. De eisen die de filosofen op morele gronden aan de politieke orde stellen, staan dus niet haaks op de praktijk. Verlichting is het verlaten van de onmondigheid, maar ook een verheldering van eigenbelang. De politici zullen daarom inzien dat de voorgestelde hervormingen tevens in hun voordeel zijn. Zij zullen ze dus wel ten uitvoer brengen, ook al doen ze dat niet uit respect voor de rechtsidee, maar uit noodzaak. De machteloosheid van de rede wordt aldus opgeheven door de dwang van de feiten. De bemiddeling van ethiek en politiek, waarop het geleerde publiek aandringt, wordt achter de rug van alle politieke partijen ondersteund door de

²⁴⁷ Ook: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 295-6.

²⁴⁸ Fetscher, *Französische Revolution*, p. 287.

²⁴⁹ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 295-7.

²⁵⁰ SdF, AA, VII, 85-6; GW, XI, 358; ZeF, AA, VIII, 366 (r. 1-3); GW, XI, 223.

²⁵¹ Geciteerd in: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 297; zie ook: Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 163 (r. 21-3).

natuur, die - we zagen het reeds - dwingt waarheen men niet gaarne gaat.²⁵² Recht en voorzienigheid zijn de categorieën, waarom het in Kants politieke filosofie draait. Deze voorzienigheid of natuur vormt de garantie dat de bemiddeling van morele eis en politieke praktijk tot stand komt, ook al wordt zij aan de machthebbers overgelaten. De natuur neemt daarvoor het eigenbelang van de mens als voertuig: men doet er het beste aan te veronderstellen dat de natuur in de mens naar hetzelfde doel toewerkt als waartoe de moraliteit aanzet.²⁵³

5.4 Rendieren en drijfhout (1)

De meest volledige uiteenzetting over de natuur als voorzienigheid vinden we in de zogenaamde "Garantie van de eeuwige vrede"²⁵⁴, het laatste onderdeel van ZeF dat nog om commentaar vraagt. Binnen deze garantie vindt men het zojuist geciteerde en bekende dictum van Seneca, dat overigens door hem weer werd toegevoegd aan de hymne van Zeus²⁵⁵, waarin Cleanthes - de eerste opvolger van Zeno - de lof van de wereldorde en van het lot bezingt. Om aan te geven dat de mens zijns ondanks tot het recht kan worden gebracht, zoekt Kant dus aansluiting bij een traditie van het denken in termen van voorzienigheid, waarvan Plato in diens verzet tegen de opvatting dat de goden zich niets van de menselijke aangelegenheden aantrekken, een van de eerste vertegenwoordigers was.²⁵⁶ Natuurlijk neemt Kant deze traditie niet zonder meer en op onkritische wijze over.²⁵⁷ Bovendien speelt bij Kant niet alleen de stoïcijnse traditie een rol, maar vooral ook de christelijke, waarin de gedachte van een God die persoonlijk voor zijn schepping zorg draagt en dan met name voor de mens, prominent aanwezig is.²⁵⁸ De 'fata' die de mens leiden waar hij niet wil, zijn geen manifestaties van een noodlot, maar van een hoger moreel wezen, door wiens algemene organisatie de op zich genomen ontoereikende krachten van de individuen tot een gemeenschappelijke werking worden verenigd.²⁵⁹

Het is dus de natuur, die de moreel-praktische rede bij de verwerkelijking van haar veto: 'es soll kein Krieg sein'²⁶⁰ te hulp schiet door het me-

²⁵² TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172; ZeF, AA, VIII, 365; GW, XI, 223: fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

²⁵³ Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 192; GW, XI, 237n.

²⁵⁴ ZeF, AA, VIII, 360-368; GW, XI, 217-227.

²⁵⁵ Cnf. Seneca, *Brieven aan Lucilius*, p. 506n.

²⁵⁶ Plato, *De Wetten*, 888c.

²⁵⁷ Zie hoofdstuk 6.

²⁵⁸ Bijv. Mattheus 6, 25-34.

²⁵⁹ Rel, AA, VI, 98; GW, VIII, 757; ook: Idee, AA, VIII, 22; GW, XI, 39; zie ook: Arendt, *Lectures*, p. 54.

²⁶⁰ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354; GW, XIII, 478.

chanisme van de menselijke zelfzucht. Zij dwingt tot legaliteit.²⁶¹ De filosofen worden daardoor niet van hun opvoedende taak ontslagen, maar weten zich ondersteund door de natuur die op negatieve wijze harmonieert met de door hen aangeprezen voorschriften van het recht.²⁶² De eeuwige vrede wordt door niets geringers gewaarborgd²⁶³ dan door de grote kunstenaars natuur²⁶⁴, die niets overbodigs doet en in het gebruik van middelen om tot haar doel te komen spaarzaam is.²⁶⁵ In heel haar mechanische loop en in het bijzonder - met het oog op de eeuwige vrede - in het mechanisme van de menselijke neigingen²⁶⁶ manifesteert zich een *doelmatigheid*²⁶⁷, waardoor uit de tweedracht toch, en zelfs tegen de wil van de mensen in, eendracht resulteert. Sterker nog: van die tweedracht zelf kan gezegd worden dat ze het werk is van de natuur. Want eigenlijk is de mens lui en gemakzuchtig en streeft hij een genoeglijk leven na. Hij wil eendracht, maar gelukkig weet de natuur beter wat goed voor hem is en zaait zij tweedracht tussen de mensen door eenieder ook met de zucht naar eer, bezit en macht uit te rusten. Daardoor worden alle voortreffelijke capaciteiten van de mensheid uit hun sluimering wakker geschud.²⁶⁸

Indien men enkel lette op de dwang die van de natuur uitgaat, zou men haar noodlot kunnen noemen. Maar als men oog heeft voor de doelgerichtheid van die dwang, mag men veronderstellen dat de een of andere wijsheid tevoren de loop van de wereld gericht heeft op het objectieve einddoel van het menselijk geslacht. Dan mag de natuur voorzienigheid genoemd worden.²⁶⁹ Nu lijkt een dergelijk begrip strijdig te zijn met het causaliteitsbeginsel van KrV. Van een causaal verband tussen oorzaak en gevolg kan toch slechts sprake zijn, indien beide fenomenen zich tenminste binnen de orde van de ervaring afspelen? Op basis van het causaliteitsbeginsel kunnen we enkel constateren welke historische verschijnselen zich hebben voorgedaan en op zoek gaan naar oorzaken, die zich binnen de ervaring bevinden. Net als bovennatuurlijke ingrepen onttrekt de

261 Toyama, *Kants praktische Philosophie*, p. 92-3.

262 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 171.

263 Over de precieze status van deze waarborg spreek ik in hoofdstuk 6 en bij mijn evaluatie in hoofdstuk 7.

264 ZeF, AA, VIII, 360; GW, XI, 217. Kant verwijst hier naar Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 234: natura(que) daedala rerum. Dit is niet eenvoudig te vertalen, omdat 'daedala' zowel zelfstandig als bijvoeglijk naamwoord kan zijn. Nisbet vertaalt daarom: 'nature the contriver of things' (in: Reiss, *Kant's political writings*, p. 197). Prins (Kant, *Ten eeuwige vrede*, p. 25) en Darbellay (Kant, *Vers la paix perpétuelle*, p. 113) laten de woorden onvertaald en Delfgaauw (Kant, *De eeuwige vrede*, p. 59) laat de Latijnse woorden weg. Ik geef er de voorkeur aan te vertalen: 'de kunstige natuur der dingen'. Analooq aan Weischedel, in: GW, XI, 217n: 'die kunstfertige Natur'.

265 Idee, AA, VIII, 19; GW, XI, 36.

266 ZeF, AA, VIII, 362 (r. 9-10), 368 (r. 14); GW, XI, 218, 226.

267 ZeF, AA, VIII, 360 (r. 14), 361 (r. 2); GW, XI, 217. Dit begrip staat centraal in hoofdstuk 6.

268 Idee, AA, VIII, 21-2; GW, XI, 38-9.

269 ZeF, AA, VIII, 361; GW, XI, 217.

voorzienigheid zich aan de ervaring en het lijkt dus ongerechtvaardigd oorzakelijkheid aan haar toe te schrijven.²⁷⁰ Maar, zo stelt Kant, het feit dat we op basis van het causaliteitsbeginsel enkel de vraag naar het 'hoe' van de (historische) gebeurtenissen op theoretische wijze kunnen beantwoorden, betekent niet dat de vraag naar het 'waartoe' uitgesloten hoeft te worden. De beschrijving van de geschiedenis als een door de voorzienigheid geleid, historisch proces naar de eeuwige vrede is een antwoord op de vraag naar de *betekenis* van historische gebeurtenissen. Dat antwoord overschrijdt inderdaad de grenzen van de mechanische causaliteit, maar dat betekent enkel dat deze beschrijving geen aanspraak kan maken op de status van wetenschappelijke kennis.²⁷¹

We kunnen, zo licht Kant in ZeF toe, de voorzienigheid niet kennen noch mogen we daartoe op grond van de kunstige voorzieningen van de natuur concluderen. Maar we kunnen en moeten haar wel *erbij denken* om onszelf inzicht te verschaffen ten aanzien van die voorzieningen. We doen dat dan op grond van de analogie die zij vertonen met de menselijke voortbrengselen.²⁷² Als de mens iets produceert, zoals een timmerman een tafel, dan laat hij zich bij het gebruik van de mechanische causaliteit leiden door de voorstelling van het resultaat. Volgens Kant mag deze menselijke doelgerichtheid gebruikt worden als model om de natuurlijke voorzieningen te verstaan. Want het is naar Kants oordeel onmogelijk om het natuurlijk organisme, waarin de mogelijkheid van voortplanting aanwezig is en het geheel meer is dan de som der delen aangezien het deel tegelijk middel en doel van het geheel is²⁷³, te begrijpen met de wetten van de mechanica. Het is volgens Kant zelfs vergeefs te hopen dat er nog ooit een Newton zou opstaan die zonder gebruik te maken van de categorie 'bedoeling' het ontstaan van een grashalm begrijpelijk zou kunnen maken uitsluitend met behulp van mechanische causaliteit.²⁷⁴ Het gebruik van de teleologische causaliteit is in de biologie noodzakelijk voor de mens gezien de aard van zijn verstand.

Het is dus volgens Kant toegestaan de categorie 'doel' op de natuur van toepassing te laten zijn, indien men zich realiseert dat men daardoor geen theoretisch-wetenschappelijke uitspraken verkrijgt. De voorstelling dat alle voorzieningen van de natuur²⁷⁵ zich op een zodanige manier tot el-

270 KrV, A 200, B 245, zie ook. Höffe, *Immanuel Kant*, p. 127

271 Vorlander, Kant und Marx, p. 426-7.

272 ZeF, AA, VIII, 362 (r. 1-5); GW, XI, 218.

273 KdU, § 65, AA, V, 374, 375n, GW, X, 322, 323n

274 KdU, § 75, AA, V, 400 (r. 18-20), GW, X, 352, zo ook ZeF, AA, VIII, 361n (r. 6-8), GW, XI, 217n.

275 Merk op dat ik het de zinsconstructie danig bemoeilijkende "deren" (ZeF, AA, VIII, 362 (r. 5), GW, XI, 218 (r. 5)) anders dan de door mij geconsulteerde vertalingen terug laat slaan op "Kunstanstalten der Natur" en *niet* bijv. op de andere grammaticale mogelijkheid "menschlicher Kunsthandlungen". De fenomenale mens met zijn zucht naar macht behoort tot de "Kunstanstalten der

kaar verhouden dat ze doelmatig op elkaar én als geheel op het einddoel van de eeuwige vrede geordend zijn, is dan ook een *idee*.²⁷⁶ Dit betekent dat de voorstelling van de wereld als een doelmatig geheel het theoretisch vermogen van de mens overstijgt en niet gebaseerd is op ervaring. Maar zij is in praktisch opzicht goed verantwoord, want niemand kan tot meer verplicht worden dan tot wat binnen zijn mogelijkheden ligt. Indien het dus plicht is om zo te handelen dat het de nakomelingschap beter gaat, dan moet dat voor mogelijk gehouden worden.²⁷⁷ Dan moet de aard van de wereld zich daar niet tegen verzetten en mag de wereld beschouwd worden vanuit het perspectief van de morele verplichting. Zo ook transcenderen de ideeën van God, de onsterfelijkheid van de ziel en de vrijheid de grenzen van wat theoretisch gekend kan worden. Indien men over deze metafysische themata theoretisch-wetenschappelijke uitspraken wil doen, verstrikt men zich noodzakelijk in valse bewijzen, paralogismen en antinomieën. Maar dat betekent niet dat deze ideeën inhoudsloos zouden zijn. Zij zijn noodzakelijk als we ons op grond van de morele plicht het hoogste goed voorstellen, een verdeling van gelukzaligheid niet op basis van toeval, maar van in de mens aanwezige zedelijkheid.²⁷⁸ Met betrekking tot dat hoogste goed moeten we God postuleren. Het verplichtend karakter van de moraliteit wordt dan niet uit (de wil van) God afgeleid noch wordt daardoor diens natuur doorgrond.²⁷⁹ Men heeft enkel voldoende rede om het bestaan van God voor waar te houden.²⁸⁰ Ook de mogelijkheid van de eeuwige vrede kan theoretisch niet bewezen worden. Maar het omgekeerde is evenmin mogelijk.²⁸¹ Daarom mag men in praktisch opzicht aannemen dat handelingen gericht op het realiseren van de vrede niet zinloos zijn.

Nu heeft men in de geschiedenis van het denken, meent Kant, allerlei dwaze voorstellingen van de voorzienigheid gemaakt. Zo spraken sommigen van een *directio extraordinaria*, wanneer men bepaalde individuele gebeurtenissen meende te mogen interpreteren als bijzondere bedoelingen van God. Het is echter vermetel om op grond van één voorval te concluderen tot een aparte, speciaal daarop gerichte werkende oorzaak. Dat voorval zou evengoed het onbedoelde neveneffect van een ander ons volledig onbekend doel kunnen zijn. Ook het bekende begrip van de goddelijke

Natur" Zie hoofdstuk 6.5 en ook Arendt, *Lectures*, p. 26-7. In mijn tekst vertaal ik het begin van de garantie niet letterlijk, maar parafraserend in de verwachting haar te verduidelijken.

276 ZeF, AA, VIII, 362 (r. 5-8), GW, XI, 218.

277 TuP, AA, VIII, 309, GW, XI, 167-8.

278 KrV, A 810, B 838, KprV, AA, V, 110, GW, VII, 238-9.

279 Ende, AA, VIII, 332-3, GW, XI, 181-2.

280 Oriënteren, AA, VIII, 139 (r. 13-5), 141 (r. 2-4), GW, V, 274, 276, ook TuP, AA, VIII, 279, GW, XI, 132.

281 MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354, GW, VIII, 478.

participatie²⁸² of medewerking (concurus²⁸³) aan de werking van de zintuiglijke wereld moet volledig vervallen Want afgezien van het feit dat door deze voorstelling elke wetenschappelijke verklaring onmogelijk wordt, is het ongerijmd om God tegelijkertijd voor te stellen als schepper en dus als volledige oorzaak van alle veranderingen én als een instantie die zijn eigen gepredestineerde voorzienigheid gedurende de loop van de wereld aanvult. Zo is het bij voorbeeld absurd om te stellen dat de arts en God samen de zieke genezen hebben, want God is de schepper van de arts en al zijn medicamenten. We moeten de heilzame werking ofwel in zijn geheel aan hem toeschrijven indien we tenminste naar de hoogste ons onbegrijpelijke oorzaak willen opstijgen, ofwel aan de arts als we dat niet willen. Maar dat betekent voor Kant alleen dat het begrip 'voorzienigheid' geen wetenschappelijke betekenis heeft. De begrippen 'voorzienigheid' en 'concurus' zijn echter geschikt en noodzakelijk indien men hen een moreel-praktische betekenis geeft. Zij hebben betrekking op de geloofsuitspraak, dat God het gebrek van onze gerechtigheid zelfs met onbegrijpelijke middelen zal aanvullen, indien we oprecht streven naar het goede.²⁸⁴ Het gebruik van het begrip 'voorzienigheid' duidt niet op een theoretische kennis van het bovenzintuiglijke. De praktische rede is de ratio cognoscendi van de voorzienigheid.²⁸⁵

Om deze redenen is het verstandiger en bescheidener het begrip 'voorzienigheid' door 'natuur' te vervangen. Anders zou men verleid kunnen worden tot een Icarische hoogmoed en wellicht menen de ondoorgrondelijke bedoeling van de voorzienigheid naderbij te kunnen komen.²⁸⁶ In theoretisch opzicht is het standpunt van de voorzienigheid voor ons evenwel veel te hoog gegrepen.²⁸⁷ Zij is voor ons onzichtbaar.²⁸⁸ Maar dat sluit niet uit dat we de natuur - een uitdrukking die bovendien beter past bij de thematiek van de eeuwige vrede waar het niet om religie gaat, maar om theorie²⁸⁹ - mogen interpreteren alsof zij gericht is op en behulpzaam bij de totstandkoming van de eeuwige vrede. Kant meent dat die bijdrage van de natuur in drie etappes verloopt. Bij de beschrijving ervan stelt hij herhaaldelijk dat de natuur dit of dat wil of doet. In het licht van het

282 Het begrip 'Beitrit' vindt men ook in KdU, § 88, AA, V, 455 (r. 8), GW, X, 418

283 ZeF, AA, VIII, 361 (r. 40), GW, VIII, 218n. Wellicht verwijst Kant met dit begrip naar Leibniz' theorie over de wonderen Leibniz, *Discours de metaphysique*, p. 432 (r. 18); 441 (r. 14), idem, *Metafysische Verhandeling*, p. 77, 109.

284 ZeF, AA, VIII, 361-2n, GW, XI, 218-9n, ook Ende, AA, VIII, 337, GW, XI, 186

285 Philonenko, L'idée de progrès, p. 453.

286 ZeF, AA, VIII, 362, GW, XI, 219.

287 ZeF, AA, VIII, 380, GW, XI, 243

288 SdF, AA, VII, 93, GW, XI, 367

289 ZeF, AA, VIII, 362, GW, XI, 219, Maar hoe ver is theorie hier nog van religie verwijderd? Volgens Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 59 is deze natuur object van geloof. In KrV, A 701, 700, B 729, 728 geeft Kant de voorkeur aan de uitdrukking 'wijsheid en voorzorg van de natuur' boven 'Goddelijke wijsheid'. Ik kom in hoofdstuk 6.2 daarop terug.

voorgaande moeten wij er ons telkens van bewust zijn dat een dergelijk substantief gebruik van de natuur overdrachtelijk is. Wij kennen noch de natuur noch haar bedoelingen. Vanuit de praktische rede mogen wij ons haar voorstellen als gerichtheid op de vrede.²⁹⁰

In de *eerste* fase beschrijft Kant de situatie waarin de natuur de handelende mensen geplaatst heeft. Zij heeft ervoor gezorgd dat de mens overal kan wonen, hetgeen uit het volgende passage blijkt: "Dat in de koude woestenijen aan de IJszee nog het mos groeit, dat het rendier²⁹¹ onder de sneeuw vandaan krabt om zelf als voedings- of ook vervoermiddel voor Ostjaken en Samoeden te dienen, of dat in de zoute zandwoestijnen toch nog de kameel²⁹² te vinden is, die als het ware geschapen schijnt te zijn om hen te bereizen zodat zij niet onbenut blijven, is reeds bewonderswaardig. Maar duidelijker nog blijkt het doel, wanneer men gewaar wordt, hoe zich buiten de pelsdieren aan de oever van de IJszee nog zeerobben, walrussen en walvissen bevinden, die met hun vlees voor voedsel en met hun traan voor warmte ten behoeve van de daar aanwezige bewoners zorgen. Het meest echter wekt de voorzorg van de natuur bewondering door het drijfhout, dat zij - zonder dat men precies weet waar het vandaan komt - naar deze boomloze streken brengt. Zonder dit materiaal zouden zij noch hun vaartuigen en wapens noch hun hutten voor het verblijf kunnen gereedmaken".²⁹³

Het is niet zonder reden dat ik aan deze passage de titel van deze paragraaf ontleen. Met Philonenko²⁹⁴ meen ik dat ZeF haar grote waarde onder andere aan deze passage ontleent, omdat zij vraagt om een adequaat verstaan van Kants leer van de natuur als voorzienigheid. Want aan de hand van een aantal voorbeelden stelt Kant dat de natuur die voorzieningen heeft getroffen die de mens in staat stellen ook daar waar het bijzonder moeilijk is, te overleven. De verklaring voor het bestaan van het rendier, de kameel, de robben en (het transport van) het drijfhout is het feit dat daardoor menselijk leven aan de kusten van de IJszee en aan de rand van de woestijn mogelijk is. Dit is een teleologische wijze van verklaren. Want een causale verklaring zou ons enkel vertellen hoe een rendier in het noorden kan leven en door welke oorzaken het drijfhout in het noorden belandt. In het laatste geval zou men kunnen wijzen op de overvloed aan houtbegroeiing aan de oevers van de rivieren in warmere streken, waardoor hele boomstammen in het water vallen, die dan vervolgens naar de

²⁹⁰ Hierop wordt met name in hoofdstuk 6.3 uitvoerig ingegaan.

²⁹¹ De hele economie van de Lappen drijft op de rendieren, cfr. Geographie, AA, IX, 326.

²⁹² Kants zin is, zoals hij er staat, onbegrijpelijk. Ik heb er voor gekozen om "dem Kamel" als "das Kamel" te lezen, cnf. Vorländer in: Kant, *Kleinere Schriften*, p. 142 n. b; de door mij geconsulteerde vertalingen kiezen voor andere, maar meer ingewikkelde oplossingen.

²⁹³ ZeF, AA, VIII, 363; GW, XI, 220; zie ook: Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 172.

²⁹⁴ Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 78-87, 264; idem, *théorie Kantienne*, p. 33-39.

zee en, door de golfstroom, naar het noorden worden getransporteerd.²⁹⁵ Maar een dergelijke verklaring zou geen antwoord geven op de vraag naar het waarom van deze opvolging van causale verbanden. De teleologische verklaring uit deze passage geeft daar wel een antwoord op: deze gebeurtenissen zijn zo met elkaar verbonden dat mensen in die onherbergzame streken kunnen wonen.

Nu stelt zich vanzelf de vraag: hoe kunnen we de bedoeling van de natuur kennen?²⁹⁶ Is het geen aanmatiging van de mens, een onterecht antropocentrisme, te menen dat de natuur omwille van hem is ingericht? Lang vóór Kant verzet Spinoza zich al tegen de voorstelling dat de natuur een vooropgezet doel heeft: alle doelloorzaken zijn niets anders dan menselijke verzinsels.²⁹⁷ Het is aan dit teleologische denken te wijten dat velen op grond van het Augustijnse beginsel 'Sub Deo justo nemo miser nisi mereatur' meenden dat de aardbeving van Lissabon door God bedoeld was om de Portugezen te straffen.²⁹⁸ Kant kende deze bezwaren én het beroemde voorbeeld van Voltaire, waarmee deze dit denken ridiculiseerde door te stellen dat wij zonder twijfel door de Schepper met een neus zijn uitgerust om er een bril op te zetten.²⁹⁹ Het voorbeeld van het rendier lijkt trouwens aan Voltaire ontleend te zijn.³⁰⁰

Dit bezwaar tegen het in deze passage voorkomend gebruik van de teleologie lijkt nog te worden versterkt doordat Kants eigen uiteenzetting over de teleologie zich expliciet tegen *deze* vorm van teleologie, die door hem de externe of de relatieve doelmatigheid wordt genoemd, schijnt te verzetten. Een teleologisch oordeel kan enkel een *intern* doelmatig oordeel zijn. Wanneer we dus het begrip 'doelmatig' op het rendier van toepassing laten zijn, dan slaat het op het rendier als organisch geheel, waarin de delen onderling, als middel én doel, van elkaar afhankelijk zijn en ten behoeve van het geheel bestaan.³⁰¹ De wetten van de mechanica zijn volstrekt onvoldoende om in het organisme enig inzicht te verkrijgen. Maar een extern-teleologische verbinding tussen het rendier en de andere zijnden in de wereld lijkt met name door KdU, § 63 uitgesloten te worden.³⁰² Het beroemde commentaar van Cassirer sluit de bespreking van deze paragraaf in gelijkkluidende zin af: "We cannot ascribe extrinsic or

²⁹⁵ ZeF, AA, VIII, 361 (r 35-7), GW, XI, 218n

²⁹⁶ Hier wordt dit probleem slechts aangeduid. Zie verder hoofdstuk 6

²⁹⁷ Spinoza, *Die Ethik*, p 98-9

²⁹⁸ Voltaire, *Poeme sur le desastre*, p 127, Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 31.

²⁹⁹ *Beweisgrund*, AA, II, 131, GW, II, 700

³⁰⁰ *Rassen*, AA, II, 440, GW, XI, 26

³⁰¹ KdU, § 65, AA, V, 373-4, GW, X, 321, ook Copleston, *A history of Philosophy*, Bk. II, Vol VI, p 371.

³⁰² Zo Höffe, *Immanuel Kant*, p 274

relative purposiveness to nature. It is only particular natural objects which we judge teleologically."³⁰³

Tegen deze achtergrond verliest de geciteerde passage uit de garantie van de eeuwige vrede haar onschuld. Want daarin wordt frank en vrij de externe doelmatigheid bevestigd met behulp van voorbeelden, die Kant vijf jaar tevoren (in KdU, § 63 dus) gebruikte om de onmogelijkheid ervan te bewijzen. Want volgens KdU is het zeer gewaagd en willekeurig om te menen dat de zee stromingen kent die het hout van warmere naar koudere streken verplaatsen, of dat er met olie gevulde zeedieren zijn, *omdat* de oorzaak van alle natuurprodukten het voordeel van dat armzalig volkje daar in het noorden op het oog had.³⁰⁴ In ZeF daarentegen stelt Kant dat men weliswaar de mechanische oorzaken van dit soort verschijnselen goed kan aangeven, maar toch de teleologische oorzaak niet uit het oog mag verliezen, die wijst op de voorzorg van een over de (mechanische) natuur gebiedende wijsheid.³⁰⁵ Zelfs als de bewoners van de warmere streken het hout dat in het water valt, ooit beter weten te benutten dan het gewoon te laten wegstromen, pleit dat nog niet tegen die voorzorg. Want de bewoners van de kusten van de IJszee krijgen dan weliswaar het drijfhout niet meer vanzelf, maar de toevoer van hout naar het hoge noorden kan door de handel worden overgenomen in ruil voor de dierlijke produkten waaraan de zeëen daar zo rijk zijn. Daartoe moet de natuur wel eerst de vrede tussen de diverse volkeren hebben afgedwongen.³⁰⁶

Met dat laatste, de thematiek van oorlog en vrede, belanden we bij de tweede en de derde fase van de garantie van de eeuwige vrede. Ook in deze fasen zullen we de extern-teleologische structuur tegenkomen, maar dan met betrekking tot oorlog, handel, godsdienst en dergelijke.

In de *tweede* fase stelt Kant dat de natuur er niet enkel voor gezorgd heeft dat de mens overal kan wonen, maar ook dat hij gedwongen wordt overal te wonen. Daartoe heeft zij zich zeker bediend van gewelddadige natuurrevoluties.³⁰⁷ Maar toch is vooral de oorlog voor de verspreiding van de mensen over de hele aarde, zelfs tot in de meest onherbergzame streken, verantwoordelijk.³⁰⁸ Zoals de rendieren het hoge noorden - hoe minimaal ook - bewoonbaar maken, zo zorgt de voorzienige natuur er

³⁰³ Cassirer, *A Commentary*, p. 322.

³⁰⁴ KdU, § 63, AA, V, 369; GW, X, 316.

³⁰⁵ ZeF, AA, VIII, 361 (r. 37-9); GW, XI, 218n.

³⁰⁶ ZeF, AA, VIII, 364n; GW, XI, 222n.

³⁰⁷ Zie hoofdstuk 4.4; Gebrauch, AA, VIII, 175 (r. 7-8), (177); GW, IX, 158, (162).

³⁰⁸ ZeF, AA, VIII, 363; GW, XI, 219; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 160.

door middel van de oorlogsmachinerie³⁰⁹ voor dat er Lappen³¹⁰ en Groenlanders³¹¹ wonen.

Het is met name bij deze Groenlander en de armzalige condities, waaronder deze leeft, dat we een moment stil moeten staan. Kant was bijzonder geïnteresseerd in geografie. Hij gaf er negenenveertig maal college in. Alleen metafysica en logica scoren hoger.³¹² Maar daar staat tegenover dat Kant zich al in 1759 bij zijn colleges geografie baseerde op eigen aantekeningen, terwijl hij de colleges metafysica en logica toen nog verzorgde met behulp van de handboeken van Meier en Baumgarten.³¹³ Bij deze cursussen zal een van Kants belangrijkste bronnen ongetwijfeld Buffons *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-1758) geweest zijn, want Buffon is voor Kant dé beschrijver van het systeem van de natuur.³¹⁴ Voor deze laatste hadden de mensen uit het koude, hoge noorden niet veel betekenis.³¹⁵ De Groenlander was een soort koning der dwazen, vastgenageld op zijn troon door een absoluut noodlot, een Untermensch. Ook Voltaire maakte graag grapjes over deze koude Lap. En zelfs Rousseau, van wie men wellicht anders zou verwachten, achtte de Eskimo's - het wildste volkje op aarde - niet in staat zich tot de notie van het goddelijke te verheffen.³¹⁶ Vanzelfsprekend vormt de mensheid voor al deze lieden één natuurlijke soort³¹⁷, maar de Groenlander staat daarbinnen toch wel op een heel laag niveau.

De goede Mendelssohn daarentegen was de omgekeerde mening toegedaan. Het mag waar zijn dat de natuur voor de Groenlander wreed is en dat hij in vergelijking met ons erg arm is, maar van het belangrijkste voor de mens op deze aarde kan hij zich op de hoogte stellen. Want in iedere situatie van het leven en op ieder niveau van verlichting beschikt de mens over het vermogen en de kracht om zich van de waarheden van de redelijke godsdienst te laten overtuigen. Daarvan, zo verhaalt Mendelssohn, getuigt de Groenlander, die op een mooie morgen met een missionaris over het ijs wandelde, het morgenrood tussen de ijsbergen zag oplichten en daarop tot de zieleherder zei: "Zie broeder, de jonge dag! Hoe schoon moet Hij zijn, die dit alles gemaakt heeft".³¹⁸ De individuele mens kan volgens Mendelssohn verder gaan, maar de mensheid als geheel zal

³⁰⁹ Antrop, AA, VII, 330; GW, XII, 686.

³¹⁰ ZeF, AA, VIII, 364-5; GW, XI, 222.

³¹¹ KdU, § 63, AA, V, 369 (r. 15); GW, X, 316.

³¹² Gulyga, *Immanuel Kant*, p. 289.

³¹³ Optimismus, AA, II, 35; GW, II, 594.

³¹⁴ Antrop, AA, VII, 221; GW, XII, 539.

³¹⁵ Ik baseer mij op: Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 34 ev.

³¹⁶ Geciteerd in: Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 35.

³¹⁷ Rassen, AA, II, 429; GW, XI, 11; ook: Gebrauch, AA, VIII, 168; GW, IX, 150.

³¹⁸ Mendelssohn, *An die Freunde Lessing's*, p. 277.

zich niet vervolmaken. Zij behoudt in alle perioden dezelfde mate aan zedelijkheid.³¹⁹ De geschiedenis vormt niet de adaptatie van de mens aan zijn bestemming. Iedere mens, zelfs de Groenlander, is in staat de waarheid van het fysico-theologische bewijs dat op basis van de verbazingwekkende orde en doelmatigheid van de natuur besluit tot een verheven oorzaak, God³²⁰, in te zien. We weten dat Kant dit fysico-theologische Gods-bewijs hoog achtte, maar tegelijk toch als onvoldoende afwees, omdat het uiteindelijk moet steunen op het onaanvaardbare ontologische Gods-bewijs.³²¹ Ook dit bewijs moet immers de overgang maken van het noodzakelijk denken van een hoogste oorzaak naar de bevestiging van diens bestaan. De wijze waarop dit bewijs nu in de context van de Groenlander functioneert, maakt het nog bedenkelijker. Want door Mendelssohn wordt de voor de hand liggende vraag naar het historische waarom van de Groenlander als irrelevant beschouwt. Hoe de Groenlander aan de kusten van de IJszee terecht is gekomen, is onbelangrijk in vergelijking met het fundamentele inzicht in het bestaan van God, dat hij beter behouden heeft dan wij, moderneren, met al onze metafysische spitsvondigheden.³²²

Het is volgens Kant onaanvaardbaar om over externe finaliteit te spreken indien niet de menselijke geschiedenis daarvan deel uit zou maken. Wat heeft het immers voor zin de wijsheid van de schepping in de redeloze natuur, in de morgenstond aan de noordelijke IJszee, in het drijfhout en in de diverse organismen, te bevestigen als het doel van de schepping, de mens én diens geschiedenis, daarvan uitgesloten zou moeten worden.³²³ Daarom moet de vraag naar de geschiedenis van de Groenlanders, de Lappen en de Samoeden gesteld worden. En het antwoord erop luidt niet dat zij in onherbergzame streken leven, *omdat* het leven er nu eenmaal mogelijk is. Dat feit maakt het leven nog niet tot een pretje, al dan niet gecompenseerd door de schoonheid van de natuur. De aanwezigheid van rendieren is de noodzakelijke, maar niet de voldoende voorwaarde voor de bestaan van de Groenlander in het hoge noorden. Het zou gewaagd en willekeurig zijn te menen dat zulks wel het geval zou zijn. Het is de grootst mogelijke onverdraagzaamheid van de mensen onder elkaar, die enkelen onder hen ertoe dwong hun heil zo ver weg te zoeken.³²⁴ De onherbergzame woonplaats van de Groenlander is het gevolg van de nederlaag die hij ooit in de geschiedenis geleden heeft. Uit eigener beweging

319 Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 425; TuP, AA, VIII, 308; GW, XI, 166.

320 KrV, A 622, B 650.

321 KrV, A 625, B 653.

322 Mendelssohn, *An die Freunde Lessing's*, p. 477.

323 Idee, AA, VIII, 30; GW, XI, 49.

324 KdU, § 63, AA, V, 369 (r. 26-8); GW, X, 316; ZeF, AA, VIII, 363 (r. 23-4); GW, XI, 220; zie: Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 37.

zou hij er nooit naar toe zijn gegaan.³²⁵ De natuur heeft zich van de oorlog bediend om de wereld die overal bewoond kan worden, ook inderdaad te laten bewonen. Dat verklaart het feit dat men op verschillende plaatsen volkeren vindt, waarvan men op grond van de overeenkomst in taal eenzelfde afstamming mag veronderstellen, zoals de Lappen en de Hongaren. Blijkbaar heeft zich een oorlogszuchtig volk tussen hen in gedrongen.³²⁶ Binnen de geschiedenis speelt de oorlog onmiskenbaar een prominente rol. De oorlog vormde en vormt de krachtigste impuls voor de ontwikkeling van de mensheid. Een adequate extern-doelmatige filosofie zal de oorlog en de eruit voortkomende cultuur als een onontbeerlijk middel van de natuur³²⁷ moeten integreren. Dat doet aan het veto dat de praktische rede uitspreekt over de oorlog, die zoals de oude Grieken al wisten meer kwaadaardige mensen maakt dan wegneemt³²⁸, niets af. Het is ongerijmd een rechtvaardiging te willen vinden voor de voorzienigheid zonder een verklaring te geven voor die werkelijkheid. Een theorie die dat wel wil doen, beweert daarmee immers niet dat de oorlog onlosmakelijk met de mens verbonden zou zijn.³²⁹

Zo komen we bij de *derde* fase van de garantie van de natuur, die haar eigenlijke werkzaamheid ten behoeve van de vrede beschrijft. In de vorige fasen beschreef Kant op welke wereld de oorlogszuchtige mens geplaatst is. Dat uitgangspunt bepaalt de bijdrage van de natuur aan datgene wat de mens op grond van de wetten van zijn vrijheid zou moeten doen, maar niet doet.³³⁰ Want de natuur heeft alle mensen tezamen binnen bepaalde grenzen opgesloten.³³¹ De bolvormige gestalte van de aarde zorgt ervoor dat hun diaspora als gevolg van onderlinge twisten en vijandigheid niet tot in het oneindige kan doorgaan.³³² Als hen die mogelijkheid wel gelaten was, zouden ze daaraan wellicht de voorkeur hebben gegeven.³³³ Nu ze elkaar niet kunnen ontlopen, moeten ze wel een vorm van samenleven vinden om zichzelf en de anderen niet te vernietigen. De natuur dwingt de mensen rechtsverhoudingen met elkaar aan te gaan in overeenstemming met alle drie de vormen van het publiekrecht: het staatsrecht, het volkenrecht en het wereldburgerrecht.³³⁴ De bijdrage van de natuur aan de eeuwige vrede valt dus in drie onderdelen uiteen.

325 ZeF, AA, VIII, 364 (r 18-9), GW, XI, 221-2.

326 ZeF, AA, VIII, 364, GW, XI, 221-2.

327 Mutm. Anf, AA, VIII, 121, GW, XI, 99.

328 ZeF, AA, VIII, 365, GW, XI, 222, ook Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n

329 Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 184, GW, XI, 230n.

330 ZeF, AA, VIII, 365, GW, XI, 223, ook Antrop, AA, VII, 328, GW, XII, 683.

331 MdS, R, § 62, AA, VI, 353, GW, VIII, 475.

332 ZeF, AA, VIII, 358, GW, XI, 214

333 Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 133n.

334 ZeF, AA, VIII, 365, GW, XI, 223.

Het eerste onderdeel betreft het staatsrecht. Naar Kants oordeel hing de stichting van de staat samen met het historisch moment waarop mensen als landbouwers een sedentair bestaan begonnen te leiden. Vanaf dat moment moesten ze leren hun conflicten op te lossen in plaats van ze uit de weg te gaan.³³⁵ En zelfs als een volk niet op grond van onderlinge twisten over zou gaan tot het stichten van een staat met een aantal algemeen dwingende regels, dan zou de oorlog daar wel voor zorgen. Want ieder volk wordt reeds door het bestaan van een zich naburig bevindend volk bedreigd en het kan zich enkel daartegen verweren door zelf ook een staatsmacht te vormen.³³⁶ De kusten van de IJszee vormen bij wijze van spreken de uiterste grens tot waar men het conflict uit de weg kan gaan. Daarna is de keuze: óf zich verzetten óf aan de universeel-monarchale aspiraties van een andere volk ten ondergaan.

Nu zal men tegenwerpen dat dit proces van staatsvorming met het oog op de vrede niet zoveel betekent. De belangrijkste voorwaarde voor de vrede is de republikeinse staat, die als enige aan het recht van de mens beantwoordt en daardoor bij machte is de oorlog te verhinderen. De vrede is dus enkel met zo'n staat gebaat. Hij is van alle staatsvormen het moeilijkst niet enkel te stichten, maar ook te behouden. Daarom menen velen³³⁷ dat zo'n staatsvorm slechts bij engelen mogelijk is, maar niet bij mensen met hun zelfzuchtige neigingen. De natuur levert de onmachtige praktische rede evenwel juist door middel van diezelfde neigingen assistentie bij het bereiken van de republiek. Mensen kunnen hun staat zo inrichten dat hij rekening houdt met ieders geneigdheid zichzelf aan de regels te onttrekken. Het komt aan op het vinden van een goede organisatie van de staat, wat wél binnen het vermogen van de mens ligt.³³⁸ Want waar iedereen ervan uitgaat dat hijzelf het beste met de staat voor heeft en ieder ander de wetsregel wel zal willen overtreden, controleert per saldo iedereen dus iedereen. Op basis van het eigenbelang is het ieders wens dat de inrichting van de staat het in praktijk brengen van die onwettige neigingen verhindert.³³⁹ Het resultaat ziet er dan net zo uit als wanneer mensen geen boosaardige neigingen hadden. Een republiek is zelfs mogelijk bij een volk van duivels, als ze maar verstand hebben.³⁴⁰

Hiermee neemt Kant het vooral van Mandeville bekende thema van de *private vices* en de *public benefits* over.³⁴¹ Deze gedachte van het verlichte

³³⁵ Zie hoofdstuk 2.3.2.

³³⁶ ZeF, AA, VIII, 365-6; GW, XI, 223.

³³⁷ Wellicht verwijst Kant naar Rousseau, *Contrat social*, p. 406.

³³⁸ ZeF, AA, VIII, 366 (r. 1-10); GW, XI, 223-4.

³³⁹ Vorarbeiten zu ZeF, GW, XI, 238n.

³⁴⁰ ZeF, AA, VIII, 366; GW, XI, 224.

³⁴¹ Het lijkt niet waarschijnlijk dat hij dit thema aan Mandeville ontleent. KprV, AA, V, 40; GW, VII, 153 is de enige plaats waar Mandeville in het gepubliceerde werk voorkomt. Zie ook:

eigenbelang komen we al vroeg bij Kant tegen: weliswaar beschouwen verreweg de meesten het eigenbelang als het enige referentiepunt van hun inspanningen, maar zij bevorderen daardoor, zonder het te willen, het algemeen welzijn.³⁴² Het mechanisme van de neigingen waarmee de natuur de mens heeft uitgerust, is dus alleen³⁴³ voldoende om diens weinig vredelievende mentaliteit in bedwang te houden en de door de rede voorgeschreven vredestoestand te veroorzaken. Aan de reeds bestaande staten kan men dit goed aflezen. Zij beantwoorden - al is dat op zeer onvolkomen wijze - aan de rechtsidee, hoewel het eigene van de moraliteit daar niet de oorzaak van is. Daarom moet men een goede staatsinrichting niet van een morele attitude van een volk, maar omgekeerd diens morele vorming van een goede staatsinrichting verwachten.³⁴⁴

In tweede instantie speelt de natuur een garanderende rol in het volkenrecht. Want de externe prikkel die een nog niet politiek georganiseerd volk dwingt tot staatsvorming, wordt door de daarmee tot stand gekomen macht niet bevredigd. Iedere staat beschouwt het bestaan van een andere staat als een bedreiging en meent enkel door de hegemonie over die staat en vervolgens over alle staten te vestigen aan die dreiging een einde te kunnen maken. Indien een staat in dat streven zou slagen en de hegemonie zou vestigen, zou een dergelijke 'oplossing' van de oorlog evenwel meer in strijd zijn met de rede dan de toestand van oorlog die erdoor wordt verlaten. Want de versmelting van alle volkeren in een universele monarchie zou een remmende werking hebben op de ontwikkeling van de cultuur en het geslacht der mensen in het verderf storten.³⁴⁵ Daarom heeft de natuur er door middel van de verschillen in talen en godsdiensten voor gezorgd dat dit streven van elke staat blijvend gefrusteerd wordt. Deze verschillen zorgen ervoor dat iedere staat, wanneer hij een bepaalde grootte bereikt heeft, weer in een aantal kleinere staten uiteenvalt. De zeer schadelijke versmelting van de volkeren in een zielloos despotisme wordt aldus door de voorzienigheid verhinderd.³⁴⁶ Wetten zullen er noodzakelijk aan kracht inboeten, zodat zo'n nagestreefde universele monarchie vanzelf aan anarchie ten onder gaat. De rol van de natuur ten aanzien van het volkenrecht is dus hoofdzakelijk negatief en preventief. Zij verhindert dat de eeuwige vrede op het kerkhof van recht en vrijheid zal worden

Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 53n; Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 137.

342 Beob, AA, II, 227; GW, II, 849; ook: Arendt, *Lectures*, p. 18.

343 'nur', ZeF, AA, VIII, 366 (r. 24); GW, XI, 224. De goede wil van Idee, AA, VIII, 23 (r. 29); GW, XI, 41 is niet meer vereist, zie hoofdstuk 2.3.2 en 4.3.4.

344 ZeF, AA, VIII, 365-7; GW, XI, 223-5.

345 Mutm. Anf, AA, VIII, 121; GW, XI, 100.

346 Rel, AA, VI, 123n; GW, VIII, 787n; ook: Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n.

gerealiseerd. Weliswaar geven de daartoe ingezette middelen (de verschillen in taal en godsdienst) zelf weer aanleiding tot strijd en haat, maar enkel daardoor wordt, bij toenemende cultuur en een geleidelijke instemming met principes, een echte vrede mogelijk die gebaseerd is op het recht en die een vruchtbare en levendige concurrentie niet belemmert.³⁴⁷

De natuur bewerkt dus dat het volkenrecht wordt wat de naam al zegt: het recht tussen zelfstandige staten. Om dat te bereiken scheidt zij de staten wijselijk, maar daarnaast - en dat is het derde element waardoor de natuur aan de vrede bijdraagt - verenigt zij hen door middel van het eigenbelang. De handelsgeest die zich vroeg of laat van elk volk meester zal maken en die onverenigbaar is met oorlog, bewerkt wat op grond van het wereldburgerrecht allang geboden was: een vreedzaam samenleven van de volkeren. In dit optimisme over de vredebestichtende werking van de handel stond Kant niet alleen. Zo schreef bij voorbeeld Thomas Paine in diens *Rights of Man* voorstander te zijn van de handel als een vredelievend systeem dat de mensheid bijeenbrengt door zowel naties als individuen nuttig voor elkaar te maken. Als de handel universeel zou zijn, zou de oorlog uitgeroeid worden.³⁴⁸ Ook Voltaire was die mening toegedaan.³⁴⁹ Vrijhandel is volgens Kant niet alleen op het vlak van de internationale verhoudingen, maar ook op nationaal niveau een goede zaak. Een land floreert als privileges zijn afgeschaft en iedereen in staat is het geluk op zijn eigen wijze na te streven en de maatschappelijke positie te bereiken waartoe zijn talent, ijver en geluk hem in staat stellen.³⁵⁰ De overheid moet zich houden aan de wijze raad van de oude koopman, die haar ter bevordering van economische welstand voorhield enkel te zorgen voor goede wegen, een betrouwbare munteenheid en valutamarkt en verder alles aan de handel over te laten.³⁵¹ Om het economisch systeem niet te schaden en de betrouwbaarste van hun drie staatsmachten³⁵², de macht van het geld, intact te laten, hebben de staten er groot belang bij de oorlog te vermijden. Uit overwegingen van nut zullen zij ertoe overgaan elkaar van de oorlog af te houden. Het risico dat de schulden die een staat maakt met het oog op oorlog, niet afbetaald zullen worden en de terugslag die de verwoeste economie van een verslagen land op de economie van de andere landen zal hebben, zullen de staten dwingen scheidsrechters te zijn van elkaars conflicten.³⁵³ De staten moeten dus, net alsof ze al in een bondgenootschap verenigd zijn, met elkaar gaan samenwerken om oorlog

347 ZeF, AA, VIII, 367; GW, XI, 225-6.

348 Paine, *Rights of man*, p. 234.

349 Voltaire, *De la paix perpetuelle*, p. 35n.

350 TuP, AA, 290, 292; GW, XI, 145, 147.

351 SdF, AA, VII, 19-20n; GW, XI, 282n.

352 ZeF, AA, VIII, 345; GW, XI, 198.

353 Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 47.

te voorkomen.³⁵⁴ Het inzicht dat hun eigenbelang door de oorlog geschaad wordt, zal op de lange duur de overgang van een wetteloze internationale (wan)orde naar een federatie van vrije staten bewerken. De noodzaak van deze overgang had de rede ook zonder zoveel treurige ervaring kunnen vertellen³⁵⁵, maar omdat zij nu eenmaal vaak onmachtig is, moet zij door de natuur worden geassisteerd.

Zó dus vormt de natuur de garantie van de eeuwige vrede. Daarmee kan volgens Kant niet voorspeld worden op welke termijn de federatie van republikeinse staten tot stand zal komen, maar wordt wel de morele verplichting om aan de vrede bij te dragen ondersteund. Toch is mijn bespreking van ZeF nog niet geheel beëindigd. Weliswaar beschikken we nu mijns inziens over een tamelijk volledig beeld van Kants filosofie van de vrede, maar daardoor wordt nog niet aangegeven welke plaats die filosofie binnen het geheel van Kants filosofie inneemt en hoe zij zich tot de ethiek verhoudt. En hoewel deze vragen met name in hoofdstuk 6.5 bij de bespreking van KdU, § 83 aan de orde komen, vinden we ook in ZeF een aanwijzing voor de beantwoording ervan. Kant stelt namelijk dat het bestaan van het mensengeslacht alleen door een *theodicee* gerechtvaardigd kan worden, wanneer mensen erin slagen hun onderlinge verhoudingen door het recht te regelen.³⁵⁶ Met een bespreking van de problematiek van de theodicee, waarop ik in het voorafgaande al vooruitgreep, sluit ik mijn bespreking van Kants kleine politieke en geschiedsfilosofische geschriften af.

5.5 Lissabon en de theodicee

Uit het voorafgaande is duidelijk geworden dat volgens Kant de totstandkoming van rechtsverhoudingen voor de mens van het allergrootste belang is. Als de gerechtigheid ten onder gaat, heeft het leven van mensen op aarde geen waarde meer.³⁵⁷ Met het recht vragen we dus naar de bedoeling en de zin van het bestaan van de mens. Die vraag wordt volgens Kant niet beantwoord door het formuleren van alle biologische oorzaken voor het ontstaan van de soort 'mens'. Enkel het doel of de bestemming van de mens is in staat het antwoord op die vraag te leveren. En bij het bereiken van die bestemming speelt het recht een fundamentele rol. Want als de realistische, machiavellistische visie op politiek en recht juist was en de wereld derhalve één groot Abdera, dan had het recht geen objectieve betekenis, maar zou het een geheel van veranderlijke regels aanduiden, waarmee de sterkste aan zijn niet minder realistische medemensen zijn

³⁵⁴ ZeF, AA, VIII, 368; GW, XI, 226.

³⁵⁵ Idee, AA, VIII, 24; GW, XI, 42.

³⁵⁶ ZeF, AA, VIII, 380 (r. 15-9); GW, XI, 243.

³⁵⁷ MdS, R, Allg. Anm. E, AA, VI, 332 (r. 1-3); GW, VIII, 453.

wil oplegt. Het recht à la Thrasy machos. In dat geval zou een theodicee onmogelijk zijn.³⁵⁸

Nu is het merkwaardig - ik wees daar al op³⁵⁹ - dat Kant zijn politieke filosofie in het licht van deze problematiek stelt. Hij had immers een gering aantal jaren voor ZeF de onmogelijkheid van een theodicee aangetoond. Bovendien had de theodicee, ook los van Kants bijdrage aan de discussie, tegen het einde van de 18de eeuw al in brede kring aan plausibiliteit ingeboet. Om dat te verhelderen is het nodig eerst het begrip 'theodicee' te definiëren: zij is de poging om door middel van een rationele, theoretische inspanning tot een bevredigende verklaring van het negatieve te komen.³⁶⁰ Met de theodicee is de naam van Leibniz onlosmakelijk verbonden, die een van zijn hoofdwerken ernaar noemde. Het negatieve is in zijn ogen geen argument tegen de opvatting dat God volmaakt is en deze wereld dus de beste aller mogelijke werelden moet zijn.³⁶¹ Want het beste zijn betekent niet hetzelfde als in volmaakte toestand verkeren, maar enkel dat het negatieve een functie heeft voor het goede én in verhouding tot het goede nauwelijks iets voorstelt. Zo schrijft Wolff, de grootste leerling van Leibniz, ter verklaring van het kwade en de ellende in de wereld dat God het kwade gebruikt als een middel tot het goede om op die manier alles beter op elkaar af te stemmen.³⁶² Binnen het geheel van de beste aller mogelijke werelden verliest het negatieve haar zin ontnemende kracht.

Leibniz' argumentatie maakte in het begin van de 18de eeuw furore. Aan haar verspreiding droeg de Engelsman Pope met diens *Essay on Man* (1834)³⁶³ in belangrijke mate bij. Daarin vindt men het bekende dictum: "All partial evil, universal good, ... one truth is clear: whatever is, is right."³⁶⁴ Toch was deze optimistische wereldbeschouwing niet boven alle twijfel verheven. Leibniz schreef zijn *Essais de Théodicée* (1710) al tegen het sceptische *Dictionnaire historique et critique* (1697) van Bayle in. En toen de Berlijnse academie van wetenschappen in 1753 een prijsvraag uitschreef over het optimisme van Pope, verstonden vele tijdgenoten dat als een uitnodiging om tevens de heersende positie van Leibniz te ondergraven. Dat men het niet aandurfde een prijsvraag over de toch al in 1716 gestorven Leibniz uit te schrijven, lag daaraan dat de Berlijnse academie niet met zoveel woorden aan haar stichter ontrouw wilde zijn.³⁶⁵ De polemiek die mede naar aanleiding van deze prijsvraag ontstond, zou zeker

358 ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 243; zo ook: Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 57.

359 Zie einde van hoofdstuk 5.2.

360 Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 393.

361 Zo nog door Kant aangehaald in: *Optimismus*, AA, II, 29; GW, II, 587.

362 Aangehaald door: Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 394.

363 Kant kende dit werk: ZeF, AA, VIII, 353 (r. 27); GW, XI, 208n.

364 In: Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, p. 646.

365 Copleston, *A history of Philosophy*, Bk. II, Vol. VI, p. 124.

niet zo snel ten nadele van Leibniz en Wolff beslist zijn, indien niet de natuur zelf door middel van de aardbeving van Lissabon had ingegrepen. Deze gebeurtenis maakte enorme indruk vanwege de ongeken- de omvang ervan. Tienduizenden werden op 1 november 1755 gedood. Niet alleen de wereld, maar ook het wereldbeeld werd erdoor geschokt. Goethe, pas zes jaar oud toen de aardbeving plaatsvond, herinnert zich later hoe angstig iedereen was. En hoe klemmend de vraag was naar de mogelijke verzoening van Gods wijsheid en genade en de beste aller mogelijke werelden met het feit dat rechtvaardigen en onrechtvaardigen (en nog wel op zulk een schaal) getroffen waren.³⁶⁶

Er waren vanzelfsprekend lieden die in deze aardbeving de bestraffende hand van God meenden te zien.³⁶⁷ Maar de moeilijkheid die met zo'n interpretatie samenhangt, werd voor velen duidelijk als gevolg van de vele mogelijkheden om die straf te duiden. Moest men met de Protestanten menen dat de aardbeving toe te schrijven was aan Gods onvrede over de Portugese verslaafdheid aan de paapse gewoonten? Of kon men haar met de Jezuïten wijten aan een algemene ontevredenheid van God, die niet per se Lissabon had hoeven treffen?³⁶⁸ Want, zeg nu zelf: waarin onderscheidt zich de morele situatie van Lissabon van die van Londen of Parijs, zodat enkel de eerste stad door een dergelijke ramp getroffen moest worden? Het is dus niet alleen ongemakkelijk deze ramp te verenigen met de opvatting van de wereld als de best mogelijke, maar ook wordt het antropomorfisme van de gedachte haar als straf te zien duidelijk. Hoe die straf verstaan moet worden, blijkt immers afhankelijk te zijn van de politiek-religieuze positie van degene die het antwoord geeft. De enige mogelijkheid om aan een dergelijk antropomorfisme te ontsnappen is door de menselijke geschiedenis van iedere particuliere interventie van God los te koppelen. Binnen dat kader is de reactie van Voltaire van belang. Deze was weliswaar geschokt was door de gebeurtenissen van Lissabon, maar hij was het volstrekt oneens met de gedachte van een straf van God, hetgeen blijkt uit zijn aan de aardbeving gewijd gedicht:

"D'inutiles douleurs éternel entretien!

Philosophes trompés qui criez *tout est bien*;

Accourez, contemplez ces ruines affreuses,

.....

Direz-vous, c'est l'effet des éternelles lois,

Qui d'un Dieu libre & bon nécessitent le choix?

Direz-vous, en voyant ces amas de victimes,

Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes?"³⁶⁹

³⁶⁶ Nicolson, *De eeuw van de rede*, p. 82, 84.

³⁶⁷ Lissabon, AA, I, 459.

³⁶⁸ Nicolson, *De eeuw van de rede*, p. 83.

³⁶⁹ Voltaire, *Poème sur le désastre*, p. 117.

Voor Voltaire vormt de dood van zoveel onschuldigen een aanklacht tegen de optimistische voorstelling als zou onze wereld de best mogelijke zijn. Deze voorstelling wordt vervolgens door Voltaire in "Candide ou l'Optimisme" (1758) gekarikaturiseerd. Candide en zijn leermeester, de filosoof Pangloss, die in de roman de leer van de beste aller mogelijke werelden vertegenwoordigt, rollen in deze roman van de ene verschrikkelijke gebeurtenis in de andere. Toch weet Pangloss telkens zo'n redenering te geven dat de ellende een aanvaardbare plaats krijgt. Zelfs de aardbeving van Lissabon, waarvan Voltaire zijn helden getuige laat zijn, schokt de filosoof niet in zijn vertrouwen. De boodschap van Voltaire is duidelijk: als al deze ellende met het optimisme en de idee van de beste aller mogelijke werelden verenigd kan worden, is de kwalificatie 'beste' inhoudsloos. Daarom verlaat Candide aan het eind van de roman deze opvatting en verruilt haar voor een agnostisch stoïcisme: men moet niet te veel speculeren, "mais il faut cultiver notre jardin."³⁷⁰ Voltaire dringt zo dus aan op een grote bescheidenheid: we kennen de bedoelingen van de voorzienigheid niet en daarom moeten we met onze dagelijkse bezigheden tevreden zijn. Tegenover het probleem, waarop de theodicee een antwoord wil geven, geeft Voltaire slechts onze onwetendheid aan. Hij verlaat daarmee de wijze waarop men in de problematiek van de theodicee redeneert, niet wezenlijk.³⁷¹ Dat zal Kant, en al in eerste instantie Rousseau, wel doen.

De reactie van Rousseau op de aardbeving van Lissabon en op het scepticisme van Voltaire is tweeledig. Vooreerst is Rousseau, net als iedereen, geschokt door de gebeurtenissen. Maar hij weigert met het scepticisme van Voltaire akkoord te gaan. Net als Leibniz de voorzienigheid tegenover Bayle verdedigde, zo doet Rousseau dat nu tegenover Voltaire.³⁷² In een beroemd geworden brief van 1756 schrijft hij Voltaire ondanks alles liever met het optimisme van Pope in te stemmen dan met het pessimisme dat uit diens gedicht spreekt en dat de pijn en de ellende enkel ondraaglijker maakt. Daarmee geeft Rousseau toe dat zijn geloof in de voorzienigheid niet zozeer het gevolg is van rationele overwegingen, maar van de psychologische en gevoelsmatige onmogelijkheid de zin van het bestaan te ontkennen. Het bestaan van de voorzienigheid is eerder een zaak van geloof dan van subtiele metafysica.³⁷³ Toch is dit niet de enige reactie van Rousseau, want dan zou hij het veld van de klassieke theodicee niet verlaten hebben. En het is vanwege dit tweede element dat Kant in de discussie tussen Voltaire en Rousseau de zijde van de laatste zou hebben ge-

³⁷⁰ Voltaire, *Candide*, p. 343; met deze beroemde woorden eindigt de roman.

³⁷¹ Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 398.

³⁷² Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 37.

³⁷³ Rousseau, *Lettre à Voltaire*, p. 1060, 1075; zie ook: Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 37-8.

kozen. Rousseau stelt zich namelijk de vraag naar de toestand van Lissabon zelf ten tijde van de aardbeving. Was Lissabon niet al een ramp voordat de aarde er begon te bewegen? Is het redelijk dat mensen in zo volgepakte steden gaan wonen, in immense gebouwen van wel zeven verdiepingen hoog?³⁷⁴ Daarmee geeft Rousseau een andere draai aan het debat rond de theodicee: afgezien van de vraag naar de voorzienigheid en de eventuele straf moet aandacht worden besteed aan de natuurlijke oorzaken die ertoe geleid hebben dat de aardbeving in een dergelijke rampspoed kon ontaarden. Hij wijst op de risicovolle manier waarop mensen zich gedurende hun historische ontwikkeling aan de natuurlijke omgeving hebben aangepast.

Het is juist dat laatste element dat door Kant wordt benadrukt. Want ook Kant is in de vijftiger en zestiger jaren van de 18de eeuw druk met het probleem van de theodicee en in het bijzonder met de aardbeving van Lissabon in de weer. De teksten die hij aan dit natuurgebeuren wijdt, vinden in Königsberg gretig aftrek. Het meest opmerkelijke aan die teksten is - zeker wanneer men bedenkt dat de jonge Kant dan nog volop binnen de dogmatische traditie van Wolff staat - het natuurwetenschappelijk karakter ervan. Kant stelt vast wanneer de aardbeving precies heeft plaatsgevonden en in samenhang met welke andere natuurverschijnselen zij moet worden begrepen. En dat zijn er niet weinige. Opstijgende dampen in de nabijheid van Locarno vormden het voorspel van een immense beweging van de aarde, die men slechts in zeer oneigenlijke zin aan de naam van Lissabon koppelt, omdat er toevallig het epicentrum lag. Ook in Madrid werden schokken gevoeld en de wateren werden tot in een onvoorstelbare omvang in beweging gebracht. Daarvan zijn weinig kusten tussen Finland en de Westindische archipel vrij gebleven. Sommigen hadden er voordeel bij. De inwoners van Töplitz in de Bohemen vingen aan het 'Te Deum laudamus' te zingen toen ze bemerkten dat het natuurgeweld voor een toename van hun geneeskrachtige mineraalwater zorgde. Op datzelfde moment sloeg men in Lissabon een heel andere toon aan. De vreugde van de een en het ongeluk van de ander hebben vaak een gemeenschappelijke oorzaak.³⁷⁵ Daarom moet de mens, aan wie de huishouding van de aardbodem is toevertrouwd, zowel de beproevingen als de gemakken van de natuur aan Gods natuurlijke wetmatigheden toeschrijven.³⁷⁶ Mensen die de hellingen van de vulkanen willen benutten vanwege hun vruchtbaarheid, moeten zich realiseren dat een nieuwe uitbarsting steeds mogelijk is.

³⁷⁴ Rousseau, *Lettre à Voltaire*, p. 1061; zie ook: Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 32-3.

³⁷⁵ Lissabon, AA, I, 434-7.

³⁷⁶ Lissabon, AA, I, 431.

Nu ligt het weliswaar voor de hand om de loop van de natuur met de wetten van de moraliteit te verbinden³⁷⁷, maar het is onwaar dat de wandaden van een bepaalde bevolking op de natuurlijke oorzaken van natuurrampen invloed hebben.³⁷⁸ De enige moraal die men uit dergelijke gebeurtenissen mag trekken, is dat deze speelweide van de begeerten niet het doel van mens bevat.³⁷⁹ Als bepaalde - zo zegt Kant fraai - 'Mitbürger'³⁸⁰ lijden, dan beklagt men hen niet omdat zij door de bestraffende hand van God, maar omdat zij door het ongeluk getroffen zijn. Met kracht moet de redenering van de hand gewezen worden, die uit het ongeluk dat sommigen getroffen heeft, afleidt dat zij moreel ontaard waren. Het is dwaas te menen dat men inzicht heeft in de raadsbesluiten van God. Toch is die dwaasheid wijd verspreid, want de mens is zo met zichzelf ingenomen dat hij zich als het enige doel van de schepping beschouwt. Hij is een deel van natuur, maar wil graag het geheel zijn. Een dergelijke opvatting is onjuist: de natuur is er niet voor het geluk van de mens. Aardbevingen trekken zich niets van godsdienst en moraal aan. Het christelijke Peru wordt er even hard door getroffen als het heidense. Net zoals we zien dat oneindig veel booswichten in alle rust ontslapen. De conclusie is dus dat men ten aanzien van particuliere gebeurtenissen niet mag besluiten tot een bijzonder ingrijpen van de voorzienigheid.³⁸¹ Natuurrampen leren ons enkel de broosheid van het bestaan. De mens heeft een hogere bestemming dan de aardse goederen op dit toneel van de ijdelheid hem kunnen verschaffen. Hij kan enkel pogen de ellende niet nog groter te maken door de oorlog te vermijden. Kants beschouwing over de aardbeving van 1755 - ik zei dat reeds - eindigt met een oproep aan de vorst de oorlogsdreiging af te wenden.³⁸² Daarmee stoten we voor het eerst in Kants oeuvre op de thematiek van de oorlog.

Vanwege zijn natuurwetenschappelijke benadering en vanwege de weigering individuele gebeurtenissen te interpreteren in het licht van de voorzienigheid wordt Kants geloof in de Leibniziaanse theodicee door de aardbeving niet geschokt. Vóór de catastrofale gebeurtenis schrijft Kant dat de geschiedenis van het menselijk geslacht weliswaar ook uit een grote hoeveelheid kwaadaardigheden bestaat, maar dat die toch in het perspectief van de alomtegenwoordige bonitas divina moeten worden gezien.³⁸³ In 1759 is hij nog steeds dezelfde mening toegedaan. Omdat God deze wereld onder alle mogelijke werelden uitkoos, moet hij haar voor de

377 Rel, AA, VI, 73n; GW, VIII, 728n.

378 Beweisgrund, AA, II, 104; GW, II, 668.

379 Lissabon, AA, I, 431.

380 Lissabon, AA, I, 459.

381 Cnf. ZeF, AA, VIII, 361 (r. 19-22); GW, XI, 217-8n.

382 Lissabon, AA, I, 460-1.

383 Nova Dilucidatio, AA, I, 404; GW, I, 468-9.

beste gehouden hebben. En omdat zijn oordeel nooit faalt, is zij dat ook inderdaad. De voorstelling dat God aan het slechtere boven het betere de voorkeur zou hebben gegeven, is dermate ongerijmd dat zij de weerlegging amper waard is.³⁸⁴ Kant blijft dus akkoord gaan met zijn rationalistische leermeesters dat het geheel het beste is en alles in het licht van het geheel goed. Daarom roept hij verheugd uit: "Heil uns, wir sind!"³⁸⁵

De nekslag voor de theodicee wordt niet door Lissabon gegeven, maar door het kenkritische project. Daarin wordt door Kant de beperktheid van de theoretische rede bewezen. Wanneer zij los van de ervaring uitspraken wil doen over God, de onsterfelijkheid van de ziel of de vrije wil, dan verstrikt zij zich noodzakelijk in tegenstrijdige beweringen. Want door en met die poging overschrijdt zij de grenzen, die aan het kennen zijn gesteld. In 1791 verklaart Kant dan ook dat niet alleen alle vroegere pogingen in de theodicee hebben gefaald: wanneer men bij voorbeeld stelt dat het moreel kwade inherent is aan de eindige natuur, dan stelt men daarmee tevens dat God het kwaad niet kon verhinderen en het de mens, die nu eenmaal eindig is, dus niet aan te rekenen is³⁸⁶; of wanneer men stelt dat de huidige ellende in een toekomstige wereld vergoed zal worden, dan ziet men niet in waarom die ellende eraan vooraf moest gaan³⁸⁷; of wanneer de wanverhouding van geluk en deugd moet worden gecompenseerd in een toekomstig leven, dan verklaart men niets, maar wordt de aan Gods gerechtigheid twijfelende enkel tot geduld gemaand.³⁸⁸ Maar bovendien dat alle pogingen om tot een theodicee te komen *noodzakelijk* falen omdat onze rede niet bij machte is inzicht te verschaffen in de verhouding, waarin de wereld zoals wij haar (uitsluitend kunnen) kennen door middel van de ervaring, zich tot de hoogste wijsheid verhoudt.³⁸⁹

Heeft Kant aan het eind van zijn leven het gezelschap van Leibniz en Rousseau verlaten en dat van Bayle en Voltaire gezocht? Heeft Kant, zoals Geyer meent³⁹⁰, de teleologische visie die aan de theodicee ten grondslag ligt, afgezworen? Mijns inziens niet. In zijn werk is de teleologie³⁹¹ prominent aanwezig. Ook voor de kritische Kant is de vraag naar de tevredenheid met de voorzienigheid en met de gang van de menselijke dingen in het geheel een belangwekkende. Dat in die gang het kwade een jammer genoeg belangrijke rol speelt en dus de mens ontevreden maakt over het

384 Optimismus, AA, II, 33; GW, II, 592.

385 Optimismus, AA, II, 35; GW, II, 594.

386 Theodizee, AA, VIII, 259; GW, XI, 109-110.

387 Theodizee, AA, VIII, 260; GW, XI, 111.

388 Theodizee, AA, VIII, 261-2; GW, XI, 113.

389 Theodizee, AA, VIII, 263; GW, XI, 114.

390 Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 400.

391 Over de plaats en de legitimiteit ervan gaat hoofdstuk 6.

geweld in het leven en de korte duur ervan³⁹², is iets wat bij de rechtvaardiging van de voorzienigheid op de een of andere wijze verdisconteerd moet worden.³⁹³ Welnu, het is precies ten aanzien van het opmaken van die rekening dat Kant sinds zijn kritische ommekeer een andere weg inslaat dan de aan hem voorafgaande pogingen in de theodicee. Leibniz bij voorbeeld loste het probleem van de ellende en het kwaad op door te stellen dat zich in het universum oneindig veel meer goeds bevindt dan ellende en dat derhalve al het kwaad daarbij vergeleken bijna niets is.³⁹⁴ Zolang onder dit goede de dingen worden verstaan die betrekking hebben op het menselijk geluk zoals bij voorbeeld gezondheid³⁹⁵, en niet het moreel-goede, kleven aan deze oplossing van het vraagstuk voor Kant onoverkomelijke bezwaren. In de eerste plaats is het voor de mens onmogelijk om een dergelijke rekensom voor het geheel van de wereld te maken. Wij weten amper waarin voor onszelf, laat staan voor de ander, het geluk bestaat. Bovendien kunnen we niet van bovenaf, vanaf de plaats van de Schepper, de wereld bezien. In de tweede plaats is het niet erg plausibel dat de rekensom, als hij al gemaakt zou kunnen worden, zo zou uitvallen als Leibniz meent. Mensen met een goed inzicht in het leven geven toe dat de waarde van het leven niet in het opgeleverde genot kan bestaan. Het feit dat iedereen liever leeft dan dood is, heeft meer met angst voor de dood dan met welbehagen te maken. Wat het leven voor ons aan waarde heeft, wanneer die enkel wordt berekend naar wat men geniet, is duidelijk: zij zinkt onder nul. Met Rousseau³⁹⁶ houdt Kant tegen Leibniz³⁹⁷ vol dat er maar weinig mensen te vinden zijn die het leven onder dezelfde voorwaarden of zelfs volgens een nieuw, maar met de natuurwetten overeenkomend plan zouden willen overdoen.³⁹⁸ De waarde van het bestaan ligt dan ook niet in wat de mens aan geluk of ongeluk overkomt, maar in wat hij vrij van de wetten van het natuurlijk mechanisme doet. Het is de goede wil, waardoor het bestaan een absolute waarde kan hebben.³⁹⁹

De oplossing van het probleem van de theodicee is niet mogelijk zonder een beroep te doen op de moraliteit.⁴⁰⁰ Want alleen de praktische rede opent ons het uitzicht op een over wereld en geschiedenis heersende morele wijsheid, die op theoretische gronden voor ons onkenbaar bleef. De

392 Mutm. Anf, AA, VIII, 120-3; GW, XI, 98-102.

393 Idee, AA, VIII, 30; GW, XI, 49.

394 Leibniz, *Essais de Théodicée*, p. 114.

395 Leibniz, *Essais de Théodicée*, p. 109.

396 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, p. 1063; Rousseau haalt hier Erasmus aan.

397 Leibniz, *Essais de Théodicée*, p. 109.

398 KdU, § 83, AA, V, 434n; GW, X, 393n; Theodizee, AA, VIII, 259; GW, XI, 110.

399 KdU, § 86, AA, V, 443; GW, X, 404.

400 Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 39-40.

theodicee heeft niet met de wetenschap te maken, maar met het geloof.⁴⁰¹ Daarenboven is het enkel in het licht van de praktische rede dat het einddoel van de wereld, de moraliteit van de mens, zichtbaar wordt zodat de ellende en het kwaad in de wereld hun functie en rechtvaardiging kunnen krijgen. Daarom komt het begrip 'theodicee' na de kritische wending alleen nog ter sprake binnen het hoopvolle perspectief dat de historische, politieke ontwikkeling van de mensheid in een verbetering van de mens zal uitmonden. Zonder het recht is de schepping van de mens dus niet te rechtvaardigen.⁴⁰² Dat de wording van de mondiale rechtsorde met pijn en moeite gepaard gaat, is op zich geen aanklacht tegen God. De mens kan niet zonder pijn, want zij vormt de stimulans tot elke activiteit. Zonder haar zou er geen leven zijn.⁴⁰³ Dan zouden de voortreffelijke capaciteiten van de mensheid niet tot ontwikkeling komen en de enig mogelijke rechtvaardiging van het bestaan van de mens, namelijk dat hij zijn samenleving in een moreel geheel verandert, tot mislukken gedoemd zijn.⁴⁰⁴ Alle elementen die daartoe wél bijdragen, vormen dus tevens elementen binnen een Kantiaanse theodicee. Daarom mag mijns inziens diens politieke filosofie zélf als een theodicee begrepen worden.⁴⁰⁵

Dat brengt mij bij het laatste element op grond waarvan Kant de klasieke theodicee afwijst. De voorstelling van de wereld als de beste aller mogelijke werelden ondanks een tamelijk geringe hoeveelheid ellende impliceert een *statische* visie op de geschiedenis en op de mens als handelend subject daarbinnen. Zij sluit de gedachte van een ontwikkeling binnen de geschiedenis uit en neemt niet de wijze waarop de mensheid zich gedurende haar ontwikkeling aan haar omgeving aanpast en zich op haar bestemming richt, in ogenschouw. De oplossing van het theodicee-probleem door middel van het optimisme impliceert de afwijzing van de geschiedenis als een zinvol proces. Men stelt zich tevreden met de goedheid der dingen, zoals ze waren, zijn en zullen zijn.⁴⁰⁶ De teleologie waardoor deze optimistische theodicee wordt gedragen, beschouwt de wereld weliswaar als een doelmatig geheel, maar sluit de geschiedenis uit. In haar transhistoriciteit⁴⁰⁷ komt zij overeen met de visie van Mendelssohn zoals blijkt uit de anecdote van de Groenlander. De rechtvaardiging van het kwaad in de wereld heeft de omweg van de geschiedenis niet nodig. De zinvolheid van het bestaan licht op ofwel onmiddellijk door de schittering van het morgenrood tussen de ijsbergen ofwel indirect door de overwe-

401 Theodizee, AA, VIII, 267; GW, XI, 119.

402 ZeF, AA, VIII, 380; GW, XI, 243.

403 Antrop, AA, VII, 231; GW, XII, 551.

404 Idee, AA, VIII, 21; GW, XI, 38-9.

405 Zo ook: Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 172 ev.; Beck, *the right of revolution*, p. 418.

406 Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 395.

407 Geyer, *Jahrhundert der Theodizee*, p. 397.

ging dat het goede in de wereld de ellende en het kwaad tot nagenoeg niets reduceert.

Daarmee doet men afbreuk aan het wezenlijke, aan de natuur⁴⁰⁸ van de mens, namelijk een politiek-historisch wezen te zijn. En bovendien heeft het geen zin de heerlijkheid en de wijsheid van de schepping in de rede-loze natuur te prijzen, wanneer de mens en zijn geschiedenis daar geen deel van uitmaken.⁴⁰⁹ Het politieke kwaad in de geschiedenis, de oorlog, heeft voor de mensheid en haar ontwikkeling een noodzakelijke functie. Enkel daardoor zal de republiek en de federatie van vrije staten tot stand komen en het wereldburgerrecht worden gerespecteerd. Op die wijze wordt de moraliteit in de geschiedenis voorbereid. Wij zouden van dat proces evenwel geen notie hebben indien wij niet op grond van de praktische rede over een einddoel van die ontwikkeling zouden 'beschikken'. Een rechtvaardiging van het (politieke) kwaad kan dus enkel op grond van het praktische einddoel van de menselijke ontwikkeling plaatsvinden. Een antwoord op de vraag naar de verhouding van geschiedenis en praktische rede is door een onderzoek naar Kants leer van de teleologie mogelijk.

⁴⁰⁸ Zie hiervoor hoofdstuk 6.5.

⁴⁰⁹ Idee, AA, VIII, 30; GW, XI, 49.

6.1 Inleiding

Het klinkt bemoedigend om van Kant te horen dat we niet hoeven te wanhopen indien de wijsgerige raadgevingen voor de rechtsorde in de wind worden geslagen. De realisten, de echte mannen van de wereld, mogen de idee van de eeuwige vrede afdoen als hersenspinsel, zij zullen er zelf noodgedwongen aan bijdragen. Maar - zo vroegen we ons al af - is het niet merkwaardig dat Kant, degene die de grenzen van wat gekend kan worden, nauwkeurig bepaalde en niet naliet voor grensoverschrijding te waarschuwen, deze dwang aan de natuur toeschrijft en daarmee de natuur als een soort metafysisch subject van de geschiedenis lijkt te bepalen? Zij schijnt doelen te hebben, daarvoor de geëigende middelen te kiezen en een macht te hebben die de mens verre overstijgt. Zijn dat geen uitspraken die het kennen van de mens te boven gaan en dus volgens de KrV ongerechtvaardigd zijn? Zijn Kants studies over geschiedenis en politiek niet in een losse stijl geschreven, waaruit niet de filosoof naar voren komt, maar het intellectuele kind van Lessing of Rousseau, of heel in het algemeen het kind van zijn tijd? Ik ben die mening niet toegedaan. De band die deze geschriften met de theodicee-problematiek vertonen, geven het belang ervan al aan. En daar komt nog bij: grote filosofen zijn geen intellectuele kinderen. En zelfs als ze ouders hebben, zijn ze goed in staat die zelf uit te kiezen.¹ In dit hoofdstuk wil ik aantonen dat Kants visie op de geschiedenis vanuit kosmopolitisch oogpunt - als zodanig mag zijn theorie van de vrede beschouwd worden - gebaseerd is op een kentheoretisch verantwoordbare teleologische leer van de natuur. Men mag er inderdaad van uitgaan dat geen orgaan in de natuur aangetroffen kan worden dat niet ergens toe dient, noch een ordening die haar doel niet bereikt.²

Het zou evenwel onjuist zijn in dit hoofdstuk een *volledige* verantwoording te willen geven van dit natuurbegrip. Daar is in de eerste plaats een principiële reden voor. Mijn studie is primair gericht op Kants kleine politieke en geschiedsfilosofische geschriften, die anders zijn van karakter dan de grote systematische werken. Ze werden in tijdschriften gepubliceerd en waren gericht op een groot publiek. Daarmee bezitten ze een zekere mate van zelfstandigheid.³ Het zou mijns inziens afbreuk doen aan de be-

¹ Fackenheim, *Kant's concept of history*, p. 382.

² *Idee*, AA, VIII, 18; GW, XI, 35.

³ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 33.

doelingen van Kant, indien men bij de interpretatie ervan deze autonomie niet zou respecteren. Daarnaast wordt ook op pragmatische gronden in dit hoofdstuk van een aanspraak op volledigheid afgezien. Kants leer van de teleologie is complex en over verschillende teksten verspreid. Zij vormt een essentieel onderdeel van Kants kenleer⁴, zodat de teleologie een zelfstandige studie waard is.⁵ Zo'n studie gaat de grenzen van dit essay te buiten.

Daarom is mijn doelstelling in dit hoofdstuk bescheiden. Ik stel de KrV en met name de KdU aan de orde opdat Kants politieke filosofie van de vrede beter verstaan kan worden. Daartoe vraag ik eerst of er op basis van de KrV nog wel ruimte bestaat voor een teleologisch natuurbegrip. Vervolgens behandel ik de twee inleidingen bij de KdU om te onderzoeken of de genoemde eigenschappen van continuïteit en spaarzaamheid inderdaad aan de natuur kunnen worden toegeschreven. Op basis daarvan kan ik hernieuwd het probleem van de externe teleologie aan de orde stellen en uitvoerig ingaan op KdU, § 63. Tenslotte zal ik Kants antwoord op de vraag naar de betekenis van de politieke filosofie voor de ethiek en haar plaats binnen Kants systeem formuleren. Dat zal met name aan de hand van KdU, § 83 gebeuren.

6.2 God en de kenleer

Alles wees erop dat er een samenhang is tussen het begrijpen van de natuur en van de geschiedenis en dat de fundering van het laatste door het eerste moet gebeuren.⁶ De geschiedenis staat of valt met een teleologische leer van de natuur. In de geschiedenis verschijnt de mens niet als moreel, vrij wezen, maar als een natuurlijk wezen behept met heerszucht, hebzucht en eierzucht.⁷ Nu lijkt die natuurlijkheid juist de reden te zijn om de geschiedenis niet als een doelmatig (of ondoelmatig) geheel te mogen beschouwen. Want de natuur is voor Kant de totaliteit van alle voorwerpen van de ervaring.⁸ En ervaring is datgene wat tot stand komt door een synthese van twee heterogene elementen: de zintuiglijkheid van de zogenaamde *Anschauung* en de begrippelijkheid van de categorieën van het verstand.⁹ Tot de categorieën die ervoor zorgen dat de *Anschauung* tot een kenbaar geheel gevormd wordt, behoort wél de causaliteit van oorzaak en gevolg (het 'hoe'), maar niet de doelloorzakelijkheid (het 'waarom'). Als men dus met Kant akkoord gaat dat de categorieën bepalen hoe de natuur

⁴ Höffe, *Immanuel Kant*, p. 272.

⁵ Dat deed op voortreffelijke wijze: Düsing, *Teleologie*.

⁶ Kaulbach, *Zusammenhang*, p. 430.

⁷ Arendt, *Lectures*, p. 24-5.

⁸ Prol., AA, IV, 295; GW, V, 160.

⁹ KrV, A 50, B 74.

ons verschijnt omdat zij aan de natuur als totaliteit van de Erscheinungen a priori de wet voorschrijven¹⁰, dan lijkt het uitgesloten dat men aan de natuur doelloorzakelijkheid mag toeschrijven. De Copernicaanse omwenteling in de kentheorie betekent immers dat ons kennen zich niet naar de dingen richt, maar dat de dingen ons enkel verschijnen door zich naar de wetmatigheden van het verstand te richten. Als de doelloorzakelijkheid geen deel uitmaakt van die wetten, "is" de natuur dus niet doelmatig.

Nu brengt die Copernicaanse omwenteling een aantal belangwekkende stellingen met zich mee. Eén daarvan is de volgende: indien de te kennen en deels gekende ervaring een synthese is van twee componenten, van datgene wat ons wordt aangedaan in de zintuiglijkheid en van datgene wat ons ordenende verstand daaraan toevoegt, dan is de menselijke kennis van die ervaring geen absolute kennis over de werkelijkheid op zich. Hoe de werkelijkheid eruit ziet zonder het verstand valt voor de mens niet te zeggen. Op grond van ons inzicht in de noodzakelijk ordenende activiteit van het verstand kunnen we enkel zeggen dat de door ons gekende werkelijkheid mede het resultaat is van die structurering en dat zij dus een werkelijkheid is *voor ons*. Dat doet aan de intersubjectieve geldigheid van ware uitspraken niets af, want de categorieën zijn, zo meent Kant, geen willekeurige, maar noodzakelijke orderingsbeginselen. Dé menseelijke kennis is het gevolg van die en wel precies die orderingsbeginselen.¹¹

Daarin ligt nog een andere stelling besloten. De categorieën hebben alleen geldigheid indien er iets geordend of gesynthetiseerd kan worden. Zij hebben de *uitsluitende* functie om datgene wat zich door middel van de zintuiglijkheid presenteert, te ordenen. De categorieën zijn leeg of inhoudsloos indien zij niet op de zintuiglijkheid worden toegepast. Anders geformuleerd: de begrippen van het verstand kunnen enkel empirisch, niet transcendentiaal - los van de ervaring - gebruikt worden.¹² Zij kunnen derhalve niet toegepast worden op die in de traditie voor waar gehouden zijnden, waarvan gezegd wordt dat ze aan gene zijde van de ervaring liggen. De metafysica als een leer over datgene wat niet in de zintuiglijkheid verschijnt, maar daaraan ten grondslag ligt, vormt daarom geen geheel van theoretisch geldige uitspraken. Zij doet ten onrechte een beroep op één van beide voor de kennis noodzakelijke bronnen, namelijk de begrippen van het verstand. Daardoor suggereert zij weliswaar een inhoud, maar doet zij in feite enkel inhoudsloze beweringen. Indien men de categorie 'substantie' of 'causaliteit' op God van toepassing acht, suggereert men een inhoudelijkheid die er niet is. Deze categorieën zijn, net als de andere, en-

¹⁰ KrV, B 163.

¹¹ Ik laat vanzelfsprekend buiten beschouwing dat volgens velen Kants bewijs voor deze stelling in de zogenaamde transcendentale deductie(s) ontoereikend is. Dat vereist een andere studie.

¹² KrV, A 238, B 297-8.

kel *vormen* van het denken, waaraan door middel van de zintuiglijkheid inhoud moet worden toegevoegd om betekenisvol te zijn. De metafysica als een wetenschap over de ziel, over de wereld en God is onmogelijk. Zij bevat uitspraken over objecten die in de zintuiglijkheid niet gegeven zijn.¹³

Maar Kant is zich van het merkwaardige feit bewust dat in de geschiedenis van het denken veel aandacht besteed is aan ziel, wereld en God. Hij wil dan ook de oorzaak aangeven van de neiging van de menselijke rede om de grenzen van de ervaring te overschrijden. En die oorzaak wordt in de volgende kentheoretische overweging gegeven. De verantwoording van de feitelijke menselijke kennis is niet afgesloten met een uiteenzetting over de categorieën van het verstand, die de zintuiglijkheid tot kenbare objecten en wetmatigheden constitueren. Want het verstand is niet bij machte om een andere, voor de kennis onontbeerlijke functie te vervullen. Het beschikt namelijk niet over het vermogen en de regels om de kenbare en deels gekende objecten en wetmatigheden met elkaar in samenhang en een steeds groter wordende eenheid te brengen. Deze taak komt binnen de menselijke kennis aan de rede toe. Zij beschikt over een aantal ideeën (ziel, wereld en God) en regels (homogeniteit, specificatie en continuïteit), waardoor de richting voorgeschreven wordt waarbinnen alle handelingen van het verstand in een absoluut geheel samen te vatten zijn.¹⁴ Zo heeft de rede dus haar betekenis ten behoeve van het verstand. Zij bevat niet, zoals het verstand, de grond van mogelijke ervaring en haar object is niet een meta-empirische werkelijkheid, maar het verstand en diens doelmatige ordening.¹⁵ De traditionele metafysica heeft de rede verkeerd opgevat door haar ideeën en maximes wél als object-constituerende beginselen van een (andere) werkelijkheid op te vatten. Daarmee wordt de grens van wat gekend kan worden, overschreden. Want om van iets te kunnen zeggen dat het "is", moet het in de ervaring verschijnen.¹⁶

Een dergelijk transcendent gebruik van de ideeën van de rede moet bekritiseerd worden. Op grond van de theoretische rede valt over de onsterfelijkheid van de ziel, over wereld en vrijheid en over God niets te zeggen. Maar dat doet geen afbreuk aan het gerechtvaardigde, immanente gebruik van de rede. Want alles wat in de aard van onze vermogens ligt, moet doelmatig kunnen zijn, dat wil zeggen: in overeenstemming met een juist gebruik.¹⁷ De metafysica is niet het gevolg van een willekeurige fout¹⁸,

¹³ KrV, B XIV.

¹⁴ KrV, A 326-7, B 383.

¹⁵ KrV, A 644, B 672.

¹⁶ KrV, A 598-9, B 626-7.

¹⁷ KrV, A 643, B 671 "Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, .."

¹⁸ Prol, AA, IV, 353, GW, V, 228

maar van het gebrek aan inzicht in de uitsluitend regulatieve functie van de rede. Zij richt het verstand noodzakelijk op een punt van eenheid zonder dat die door de ideeën van de rede geviseerde eenheid zélf object van ervaring is.¹⁹ Enkel door middel van de rede met haar heuristische beginselen²⁰ kan het geheel van de verstandskennis als een systematische eenheid beschouwd worden en niet als een willekeurig aggregaat van weetjes zonder samenhang.²¹

Om een aantal van deze zogenaamde heuristische beginselen van de rede is het mij hier te doen. Zij vormen een noodzakelijke component van de menselijke kennis en berusten op een transcendentiaal fundament. Zij hebben immers betrekking op de wijze waarop het menselijk kenvermogen zich tot objecten verhoudt, niet op het gekende zelf.²² De rede mag de door het verstand geconstitueerde menigvuldigheid enkel als de manifestatie van een verborgen eenheid beschouwen, omdat de systematische eenheid als a priori noodzakelijk moet worden aangenomen.²³ Want op basis van ervaring zou men weliswaar toevalligerwijs op een bepaalde empirische samenhang kunnen stuiten, maar dat feit rechtvaardigt niet de algemene stelling dat er een alle empirische objecten en wetmatigheden omvattende eenheid zou bestaan.²⁴

De drie navolgende heuristische regels vormen een toepassing van dit transcendentale beginsel van de eenheid. De eerste regel stelt dat de diversiteit van de individuele dingen niet hun identiteit als soort en de diversiteit van soorten niet hun gemeenschappelijkheid als klasse of geslacht uitsluit. Dit is het beginsel van de *homogeniteit*. Volgens deze regel moet de veelvuldigheid in de werkelijkheid tot een zekere, maar onbepaalde gelijkvormigheid te herleiden zijn. Anders zou er uiteindelijk geen ervaring mogelijk zijn.²⁵ De tweede regel is het beginsel van de *specificatie*. Het vormt een tegenwicht voor de eerste regel en stelt dat binnen die homogeniteit tevens gezocht moet worden naar de grootst mogelijke verscheidenheid. Op basis van deze regel eist de rede dat geen enkele soort als de laatste beschouwd wordt, maar dat steeds verder naar verschillen binnen iedere soort gezocht wordt.²⁶ Beide regels zijn maxims van de rede²⁷ en staan binnen de traditionele filosofie bekend als: 'entia praeter necessita-

¹⁹ KrV, A 644, B 672.

²⁰ KrV, A 663, B 691.

²¹ KrV, A 645, B 673; A 647, B 675.

²² KrV, B 25.

²³ KrV, A 650-1, B 678-9.

²⁴ Ook: KdU, EE, AA, XX, 210; GW, X, 23.

²⁵ KrV, A 652-4, B 680-2: "... keine Erfahrung möglich wäre."; A 658, B 686. Daarmee krijgen deze regels toch een zekere constitutieve waarde. Ik kom daar naar aanleiding van KdU, EE, AA, XX, 214; GW, X, 26 nog op terug.

²⁶ KrV, A 656, B 684.

²⁷ KrV, A 666, B 694.

tem non esse multiplicanda' en 'entium varietates non temere esse minuendas'.²⁸ Deze beginselen zijn volgens Kant echter, anders dan men in die traditie meende, geen (elkaar eventueel zelfs uitsluitende) objectieve eigenschappen van de wereld, maar noodzakelijke, transcendentale, heuristische beginselen, die elkaar wederzijds voor extremiteiten behoeden. En, zo vervolgt Kant, beide maximes van de rede kunnen alleen als met elkaar verenigbaar gedacht worden, indien er een affiniteit tussen de begrippen bestaat die de weg van de verscheidenheid naar de eenheid (homogeniteit) en omgekeerd die van de eenheid naar de verscheidenheid (specificatie) mogelijk maakt. Enkel op basis van die affiniteit of verwantschap is er een continue overgang van de ene naar de andere soort en daardoor een trapsgewijze overgang naar meer eenheid of verscheidenheid mogelijk. Deze derde maxime van de rede noemt Kant het beginsel van de *continuïteit* van de vormen.²⁹ Bij het bestuderen van de natuur gaan we er noodzakelijk van uit dat zij door continuïteit wordt gekenmerkt: *lex continui in natura*. Ook al weten we in concreto niet welke vormen aan elkaar grenzen en hoe die continuïteit er volledig uitziet - de continuïteit is geen constitutief, maar een regulatief beginsel -, toch mogen, ja zelfs moeten we de continuïteit als uitgangspunt voor onze beschouwingen hanteren. Enkel op grond van deze regulatieve wet vormt de kennis van de natuur een systematisch en gedifferentieerd geheel.³⁰

Daarmee hebben we één element van de politieke filosofie in de KrV teruggevonden. De vraag naar het gerechtvaardigde karakter van de teleologie is nog niet beantwoord. Wellicht verwacht men dat de teleologie in de KrV afwezig is en pas in de KdU weer opduikt. Maar dat is niet het geval. Want in het laatste stuk van de *Anhang* bij de transcendentale dialectiek vinden we een eerste aanzet tot een kritisch begrip van de teleologie. In dat laatste deel worden namelijk de principes van homogeniteit, specificatie en continuïteit in verband gebracht met de derde idee van de rede, met de idee 'God'.³¹ Om de grootste systematische eenheid, naar homogeniteit en specificatie, in het empirisch gebruik van de rede te behouden moeten we ons voorstellen dat alle veelvuldigheid van de natuur op een goddelijke grond teruggaat. De dingen van de wereld worden dan zo voorgesteld, *alsof* ze hun bestaan te danken hebben aan een hoogste intelligentie.³² Daarmee wordt de idee van God geen aanschouwelijk begrip,

²⁸ KrV, A 652, B 680; A 656, B 684.

²⁹ KrV, A 658, B 686.

³⁰ KrV, A 659-60, B 687-8; Höffe, *Immanuel Kant*, p. 166. De verdere vooronderstelling van mijn betoog dat deze wet van de continuïteit ook voor de politiek geldt en dat dus de politiek tot de natuur gerekend moet worden, zal aan het einde van dit hoofdstuk worden verantwoord. Door Kant wordt deze wet met de reeds genoemde Bonnet en Leibniz (KrV, A 668, B 696) in verband gebracht. Ik kom daar nog op terug.

³¹ Düsing, *Teleologie*, p. 43.

³² KrV, A 670-1, B 698-9.

maar is zij geformuleerd als een noodzakelijk heuristisch beginsel dat leiding geeft bij het zoeken naar de systematische eenheid van de (verstands)kennis. Indien we deze idee hanteren en alles wat voorkomt in de ervaring beschouwen alsof het zijn enige hoogste en allergenoegzaamste grond buiten zich in deze zelfstandige, oorspronkelijke en scheppende rede heeft, dan wordt daarmee de regel aangegeven waarmee de rede bij het koppelen van oorzaken en gevolgen in de wereld te werk mag gaan.³³

Bij het zoeken naar eenheid en samenhang in de wereld mag ik van de idee vertrekken dat aan haar een redelijke oorzaak ten grondslag ligt. De ordening in de wereld getuigt van wijsheid en inzicht, niet van willekeur en toeval. Het is aldus de theoretische rede zélf die ons aanzet om naar doelmatigheid te zoeken. Want als de idee 'God' noodzakelijk is voor het zoeken naar de ordening binnen de wereld, stel ik mij de verbindingen in de wereld dus voor als beschikkingen van een hoogste redelijkheid, waarvan onze rede slechts een zwakke afspiegeling is.³⁴ Of, anders gezegd, de menselijke rede kan zich de systematische eenheid van de verbindingen in de wereld niet anders voorstellen dan dat zij in een - binnen geen enkele ervaring gegeven - redewezen haar grond heeft.³⁵ Dan wordt de wereld dus voorgesteld als een doelmatige eenheid: elke ordening wordt beschouwd als ontsproten aan de *bedoeling* van een allerhoogste rede. We zijn gerechtigd met behulp van teleologische wetmatigheden op zoek te gaan naar nieuwe inzichten ten aanzien van de samenhang van de dingen in de wereld.³⁶

Hiermee herwint de teleologie binnen het kader van Kants kenleer de plaats die haar als gevolg van de afwezigheid van de doelloorzakelijkheid als categorie van het verstand leek te zijn ontzegd. Het feit evenwel dat de teleologie uitsluitend als regulatief beginsel gehanteerd mag worden, laat duidelijk zien op welke afstand Kants teleologiebegrip zich bevindt van dat van zijn rationalistische voorgangers. In de door hen gehanteerde naïeve en onkritische teleologie werd doelmatigheid gelijk gesteld aan nuttigheid voor de mens. Zo zou de neus er zijn voor het gebruik van de bril, de poolster voor de verdwaalde nachtelijke wandelaar, de dag om te werken en de nacht om te slapen en om vissen en vogels te vangen.³⁷ Het dwaze en willekeurige karakter van deze verbanden sluit volgens Kant niet uit dat men door middel van het beroep op de idee "wijze bedoeling van de wereldschepper" naar verbanden tussen fenomenen probeert te zoeken. Aan het feit dat bij voorbeeld de werelddol aan boven- en onder-

³³ KrV, A 672-3, B 700-1.

³⁴ KrV, A 678, B 706.

³⁵ KrV, A 681, B 709.

³⁶ KrV, A 686-7, B 714-5.

³⁷ Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, p. 65-7.

zijde afgeplat is, mag wel degelijk betekenis worden gehecht, zodat naar de bedoeling erachter gezocht kan worden. Slechts een enkeling is ervan op de hoogte dat die erin bestaat te verhinderen dat bewegingen van de continenten of immense aardbevingen invloed hebben op de stand van de as van de aarde.³⁸ Door de doelmatigheid van de wereldorde als *hypothese* te aanvaarden kunnen grote ontdekkingen gedaan worden. En hoewel een bepaalde anatomist op verkeerde wijze een lichaamsdeel met een bepaalde bedoeling kan verbinden en dan een fout maakt bij het leggen van een bepaalde nexus finalis, is het onmogelijk te bewijzen dat een bepaalde inrichting van de natuur geen doel zou hebben. Neen, het regulatieve beginsel dat alles wél een doel heeft, stelt de fysiologie in staat haar beperkte empirische kennis uit te breiden en op zoek te gaan naar verbanden die haar zonder dat beginsel nooit geopenbaard zouden worden.³⁹

Het is de fout van de traditionele metafysica geweest om dit teleologische beginsel als een constitutief principe op te vatten. Daardoor werd men in de verleiding gebracht om de grenzen van de ervaring te verlaten en alles wat hier in het ondermaanse gebeurt tot en met individuele gebeurtenissen *direct* als bedoelingen van het transcendente te beschouwen. Dan heeft de teleologie geen functie meer bij het zoeken naar verbanden, maar legt zij de rede het zwijgen op. Als men alle mogelijke (en gewenste) feiten of gebeurtenissen rechtstreeks als bedoelingen meent te mogen beschouwen, hoeft men van de rede geen gebruik te maken. De overtuiging dat iemand in ieder geval, met of zonder arts, van een ziekte geneest als dat in zijn lot besloten ligt, maakt natuurlijk elk zoeken naar een oorzaak van de ziekte overbodig.⁴⁰ Door de idee van de hoogste intelligentie dogmatisch op te vatten kan men alle doelen die men in de natuur ziet of er graag in wil zien, gemakkelijk herleiden tot een ondoorgrondelijk wilsbesluit van de hoogste wijsheid zonder nog om te zien naar de mechanische wetten van de natuur. Dán is het daglicht er om de kosten van de olielamp uit te sparen.⁴¹ Dán is de aardbeving van Lissabon een bewijs voor de suprematie van de reformatie.

De fout om willekeurige doelen als doelen van de natuur te beschouwen, kan vermeden worden indien we niet enige onderdelen van de natuur, maar de gehele eenheid van de natuur als doelmatig beschouwen. Dan wordt niet meer de een of andere gebeurtenis of het een of andere object als op zich doelmatig beschouwd, maar laat de principiële doelmatigheid van het geheel zich aan bepaalde onderdelen gemakkelijker (h)er-

³⁸ KrV, A 687n, B 715n.

³⁹ KrV, A 688, B 716.

⁴⁰ KrV, A 689n, B 717n; cnf. ZeF, AA, VIII, 360 (r. 24-32); GW, XI, 218-9n.

⁴¹ Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*, p. 74, geciteerd bij Düsing, *Teleologie*, p. 122n.

kennen.⁴² De door Kant in de KrV voorgestane teleologie is een regulatief beginsel, dat gericht is op het totstandbrengen van eenheid in de wereld van de fenomenen. Het gaat er niet om willekeurig verzonnen doelmatigheid uit de idee van de schepper af te leiden, maar om deze idee en diens bestaan te kennen vanuit de gezochte en gevonden doelmatigheid tussen de dingen.⁴³ Als dat gebeurt, mag men zelfs de vraag of er iets bestaat dat apart van de wereld de grond ervan bevat, bevestigend beantwoorden. Want we geven daarmee tevens toe dat we die grond niet kennen. Het heeft geen zin om ons de vraag te stellen of God substantie heeft of causaliteit kent. Die vraag heeft geen betekenis, omdat die categorieën uitsluitend vormen van het denken zijn. Toch mogen we dit wezen analoog met de voorwerpen van de ervaring denken. Sterker nog, zekere antropomorfismen kunnen we zonder problemen invoeren.⁴⁴ We mogen een wijze en almachtige schepper aannemen, als we ons maar telkens voor ogen houden dat we daarmee de wereld van de ervaring niet verlaten. Want de genoemde aanname is er ten behoeve van het zoeken naar de systematische en doelmatige ordening van de wereldbouw.⁴⁵ Met het oog daarop stellen we ons de wereld als het resultaat van een verheven bedoeling voor. Daarom moeten we ook daar doelmatigheid veronderstellen waar we haar niet onmiddellijk gewaar worden.⁴⁶ En wat lijkt ondoelmattiger dan het in zich contradictoire kwade en de oorlog, die meer slechte mensen maakt dan wegneemt? Ook ten aanzien van die fenomenen, zo stelt de KrV, moeten we een zin veronderstellen, want het behoort tot de wetgeving van de rede de volkomenheid van de wereld overal te zoeken en te vermoeden. Daarom maakt het geen verschil te spreken over de wijsheid en de zorg van de allerverhevenste Schepper of over die van de natuur. Men kan hooguit de voorkeur koesteren voor de laatste uitdrukking, omdat zij duidelijker maakt dat de aanname van teleologische causaliteit gericht is op het ontdekken van verbanden binnen de natuur.⁴⁷

Daarmee is de eerste cirkel voorlopig gesloten. Het natuurbegrip dat we herhaalde malen in de kleine politieke geschriften tegenkwamen en dat in eerste instantie strijdig leek met wat we volgens Kants kentheorie als natuur meenden te moeten beschouwen, blijkt ook in de KrV zijn legitieme plaats te behouden. En niet alleen daar. Ook in de ethische geschriften

⁴² KrV, A 691, B 719.

⁴³ Het is opmerkelijk dat Kant hier aan het regulatieve beginsel ontologische waarde toekent: KrV, A 694, B 722: "sein Dasein" (nl. der Idee eines Urhebers).

⁴⁴ KrV, A 696-7, B 724-5.

⁴⁵ KrV, A 698, B 726.

⁴⁶ KrV, A 699, B 727.

⁴⁷ KrV, A 701, B 729.

vinden we soortgelijke teleologische redeneringen terug.⁴⁸ Volgens Kants kritische leer mag men het als (regulatief) principe aanvaarden dat alles in het leven aan zijn bestemming aangepast is en er niets ondoelmatigsgaangetroffen kan worden.⁴⁹ Vandaar dat ook in de KrV het begrip voorzienigheid als equivalent van dit natuurbegrip voorkomt. En als de natuur voorzienig is voor wat betreft de organen in een lichaam die allemaal een functie hebben voor het geheel en voor wat betreft de heilzame werking van vergiften⁵⁰, is het dan niet ongerijmd te veronderstellen dat de geschiedenis van de mensheid ondoelmatig zou zijn? Want wat helpt het de wijsheid van de schepping in de redeloze natuur te bewonderen, wanneer de menselijke geschiedenis die het laatste doel van de natuur bevat, uit enkel dwaasheid zou bestaan?⁵¹ Met de vraag naar het laatste doel van de natuur, die in de menselijke geschiedenis te vinden zou zijn, lopen we vooruit op een problematiek, die ons aan het einde van dit hoofdstuk nog zal bezighouden.

Voor ik nu overga naar de KdU, wil ik nog - summier - een tweetal conclusies uit het voorgaande trekken. De gedachte van de natuur als een systematische eenheid heeft volgens de KrV niet uitsluitend betrekking op het enkel teleologisch te begrijpen organisme, maar ook op de harmonische en welgeordende ontwikkeling van de hele wereldbouw. Binnen het begrijpen van de wereld als een doelmatig geheel neemt het organisme weliswaar een geprivilegieerde plaats in - elk onderdeel van een dierlijk lichaam heeft zijn nut en goede bedoeling⁵² - maar de legitimiteit van het (regulatieve) gebruik van de teleologie blijft niet tot wat later (in de KdU) genoemd wordt: de innerlijke doelmatigheid, beperkt.⁵³ Er is nog een andere belangrijke conclusie die men uit de KrV mag trekken en die geheel met de leer van ZeF overeenstemt. Kant aanvaardt de categorie "bedoeling van de Schepper" als een regulatief beginsel voor het zoeken van de orde binnen de wereld. Deze verheven bedoeling mag niet als een *directio extraordinaria*, die buiten de orde van de wereld om speciaal op een individuele gebeurtenis betrekking zou hebben⁵⁴, verstaan worden. De voorzienigheid kan daarom beter natuur genoemd worden.⁵⁵

⁴⁸ GMS, AA, IV, 395; GW, VII, 20, KprV, AA, V, 61-2; GW, VII, 179: achter de daar te vinden redenering: 'Juist uit het feit dat de natuur de mens met rede heeft toegerust, mag afgeleid worden dat de menselijke bestemming een andere is dan het geluk, namelijk de moraliteit', gaat de idee schuil dat de natuur niets zo maar doet.

⁴⁹ KrV, B 425.

⁵⁰ KrV, A 743, B 771.

⁵¹ Idee, AA, VIII, 30; GW, XI, 49; ook: KrV, B 425.

⁵² KrV, A 688, B 716.

⁵³ Zo ook: Düsing, *Teleologie*, p. 44-5.

⁵⁴ ZeF, AA, VIII, 361n; GW, XI, 217n.

⁵⁵ ZeF, AA, VIII, 362; GW, XI, 219.

Volgens sommigen, onder wie Strawson⁵⁶, is de in de 'Anhang' bij de dialectiek voorkomende idee van God slecht met de kritische Kant verenigbaar. Zij die met de kleine geschriften vertrouwd zijn, weten beter.

6.3 Continuïteit en spaarzaamheid

Kant moet met de in de vorige paragraaf weergegeven gedachten niet of minstens niet geheel tevreden zijn geweest. Want in de *Kritik der Urteils-kraft* keert het probleem van de eenheid binnen de door de verstandscategorieën geconstitueerde natuur terug, net als de principes van homogeniteit, specificatie en continuïteit. Men kan wel stellen dat de KrV al in nuce de problematiek van de KdU bevat, want ook volgens de KrV stellen de genoemde beginselen het probleem van de verhouding van het algemene en het bijzondere op nieuwe wijze aan de orde. In het geval van een met behulp van homogeniteit, specificatie en continuïteit gezochte eenheid wordt het algemene slechts problematisch voorondersteld en is enkel het bijzondere, waarvan men door middel van die maximes de samenhang met andere bijzonderheden wil aantonen, zeker. Het algemene is hier dus niet datgene wat de bijzonderheid bepaalt (zoals de algemene verstandscategorieën de zintuigelijkheid bepalen), maar wat bij of op basis van het bijzondere gezocht wordt.⁵⁷ Daarmee grijpt Kant vooruit op datgene wat in de KdU *reflecterende* oordeelskracht genoemd zal worden.

Zoals gezegd is de KdU een bijzonder complex werk dat ik enkel omwille van de vraag naar de plaats van Kants politieke filosofie aan de orde stel. Toch ontikom ik er niet aan de algemene thematiek van het werk te introduceren. Dat zal in deze paragraaf gebeuren aan de hand van de in de inleidingen bij de KdU voorkomende begrippen formele doelmatigheid en reële of absolute doelmatigheid. Aan deze uiteenzettingen laat ik een kort overzicht van de wijze waarop de KdU werd ontvangen, voorafgaan, omdat de KdU in het Nederlandse taalgebied een relatief onbekend werk is, zeker wanneer het als een bron voor de politieke filosofie wordt beschouwd.

6.3.1 De receptie van de *Kritik der Urteils-kraft*

In het Kant-onderzoek heeft de KdU lange tijd veel minder aandacht gekregen dan de andere twee 'Kritiken'. Dat heeft verschillende oorzaken. Zo vermocht men niet altijd in te zien hoe de kritiek van de esthetica en die van de teleologie, die tezamen de KdU vormen, onderling én binnen de reflecterende oordeelskracht samenhangen. Toch is de eenheid een van de belangrijkste doelstellingen van de KdU. Niet enkel die van de esthetica

⁵⁶ Strawson, *Bounds of Sense*, p. 231.

⁵⁷ KrV, A 646, B 674.

en de teleologie, maar daarenboven die van natuur en vrijheid. Want ofschoon uitsluitend de theoretische filosofie de wetgeving van de natuur en enkel de praktische filosofie de morele wetgeving door het vrijheidsbegrip bevat, mogen natuur en vrijheid, zintuiglijke, fenomenale wereld en morele, intelligibele wereld niet onverbonden naast elkaar staan, want het vrijheidsbegrip moet het door zijn wetten opgegeven doel in de fenomenale wereld verwerkelijken.⁵⁸ Kant meent nu in de reflecterende oordeelskracht de eenheid van natuurlijke en morele wereld te kunnen denken. Dat impliceert dat de reflecterende oordeelskracht de bemiddeling is van verstand (die de wetten van de natuur bevat) en de rede (die de wet van de vrijheid bevat). De oordeelskracht vormt de aanleiding om de samenhang van de zogenaamde hogere kennisvermogens (verstand, oordeelskracht, rede) met de vermogens van de ziel (kennisvermogen, gevoel van lust en onlust en strevingsvermogen) aan de orde te stellen.⁵⁹

Een korte blik op de wijze, waarop dit werk bij de commentatoren ontvangen werd, toont aan hoe men met dit werk geworsteld heeft.⁶⁰ In eerste instantie achtten de tijdgenoten en wijsgerige opvolgers van Kant het werk van groot belang bij het opbouwen van hun idealistische systemen. Zo is volgens Hegel de KdU het interessantste punt van het Kantiaanse systeem⁶¹, omdat de bemiddeling van natuur en vrijheid er centraal staat. Men is echter van het succes van die bemiddeling niet overtuigd en concentreert men zich in een tweede moment van de receptie-geschiedenis met name op het eerste deel van KdU, de kritiek van de esthetische oordeelskracht. In 1889 stelt Cohen dat de KdU op een soortgelijke wijze de kunst rechtvaardigt als de KrV de wetenschap en de KprV de moraliteit rechtvaardigde.⁶² De kunst als onderdeel van de reflecterende oordeelskracht staat aldus niet meer tussen wetenschap en moraliteit, maar daarnaast als een apart bereik van de werkelijkheid. In het kielzog van deze stelling concentreert de belangstelling zich enige tijd vooral op de problemen van de Kants esthetica, maar blijft de vraag naar de systematische plaats van de KdU onbeantwoord.

Een hernieuwde belangstelling voor die vraag wordt ingeluid door de (her)ontdekking van de zogenaamde *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (EE), die in 1914 voor het eerst integraal werd gepubliceerd. Het betreft hier een tekst die Kant voorafgaand aan het eigenlijke corpus van de KdU schreef en die hij aan zijn leerling, de reeds genoemde Beck toestuurde ten behoeve van een door hem geplande studie over

⁵⁸ KdU, Einl, AA, V, 176 (m.n. r. 7); GW, X, 83: 'wirklich machen'; zo ook: Höffe, *Immanuel Kant*, p. 260.

⁵⁹ KdU, Einl, AA, V, 177; GW, X, 84-5; KdU, EE, AA, XX, 245-6; GW, X, 60-2.

⁶⁰ Gerhardt, Kaulbach, *Kant*, p. 99 ev.

⁶¹ Hegel, *Glauben und Wissen*, p. 322.

⁶² Geciteerd in: Gerhardt, Kaulbach, *Kant*, p. 100.

Kants filosofie. Na afsluiting van het manuscript werd deze eerste inleiding door Kant te lang bevonden en schreef hij een nieuwe, kortere inleiding voor de KdU. Via Beck is de EE bewaard gebleven en beschikken we nu over twee inleidingen in de KdU. Tegenwoordig wordt datgene wat Kant als een nadeel van de EE beschouwde, als een voordeel gezien. Men meent dat de accenten in de tweede inleiding weliswaar wat anders zijn komen te liggen dan in de EE, maar dat Kant in de laatstgenoemde tekst helderder het systematische belang van de KdU aan de orde stelt.⁶³ Van daar dat de EE zich in een toenemende belangstelling mag verheugen.⁶⁴

Sinds recente datum wordt ook de betekenis van de KdU voor Kants politieke filosofie onderzocht. Het werk van Arendt zal daartoe zeker gestimuleerd hebben. Wie van haar *Lectures* kennis heeft genomen, zal gefascineerd zijn door de wijze waarop zij met de teksten van Kant omgaat. Het is betreurenswaardig dat Arendt niet meer zelf in staat geweest is om deze *Lectures* te herwerken tot het derde en laatste deel van haar *The life of the mind*, zoals de bedoeling was.⁶⁵ De interpretatie van met name de esthetische oordeelskracht als het fundament van een politieke filosofie is verder uitgewerkt door Arendts leerling Vollrath.⁶⁶ Andere commentatoren menen dat men vooral bij de kritiek van de teleologische oordeelskracht moet aansluiten om de betekenis van Kants politieke filosofie te verhelderen. Dat lijkt nogal vanzelfsprekend. In § 83 van de KdU komen nagenoeg alle bekende politieke themata aan de orde. Toch werd deze tekst vaak enkel als illustratie en niet als cumulatiepunt van Kants politieke filosofie beschouwd. Zo speelt de KdU een marginale rol in de mooie en erudiete studie van Weyand.⁶⁷ En in de nochtans door Düsing⁶⁸ als betrouwbaar beoordeelde (en de door mij veel gebruikte) studie van Cassirer blijft een bespreking van de *Methodenlehre der teleologischen Urteils-kraft*, waarbinnen zich § 83 bevindt, geheel achterwege. Dit gedeelte, zo meent Cassirer, is relatief gemakkelijk te begrijpen en vooral historisch van belang.⁶⁹ Riley daarentegen stelt, mijns inziens terecht, dit gedeelte van de KdU zeer centraal⁷⁰ en daardoor wint zijn studie aan een coherentie, die men in andere studies over hetzelfde onderwerp, zoals bij voor-

63 Cassirer, *A Commentary*, p. 97.

64 Daarvan getuigt bijv. Mertens, *Kommentar zur ersten Einleitung*.

65 Beiner (ed.), in: Arendt, *Lectures*, p. VII.

66 Vollrath, *Kants Kritik der Urteils-kraft*, p. 692 ev.; idem, *Die Rekonstruktion*, p. 140 ev.

67 Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 137-142.

68 Düsing, *Teleologie*, p. 21.

69 Cassirer, *A Commentary*, p. VIII.

70 Riley, *Kant's political philosophy*, p. 64-97.

beeld die van Williams⁷¹, nogal eens mist. Ook Düsing besteedt veel aandacht aan deze *Methodenlehre*.⁷²

6.3.2 De formele doelmatigheid van de natuur

Ik keer terug naar het kentheoretische probleem, waarvoor Kant in eerste instantie, in KrV, een afdoend antwoord gevonden meende te hebben in het regulatieve gebruik van de transcendentale ideeën. Dit probleem betreft de empirische samenhang van de ervaringskennis. In de KdU staat dit probleem opnieuw centraal en wordt daar als volgt geformuleerd: de transcendentale wetten (de categorieën van het verstand) vormen weliswaar de mogelijkhedenvoorwaarden van de ervaring en maken daardoor de ervaring tot een geheel oftewel een systeem (in formele zin).⁷³ Alle Erscheinungen hebben een bepaalde extensieve grootte, staan binnen een zich in de tijd ontvouwende natuurcausaliteit etc.⁷⁴ Maar er is dan nog altijd een zo grote heterogeniteit aan natuurvormen of een zo grote menigvuldigheid van empirische wetmatigheden mogelijk dat de ervaring geen systeem in materiële zin hoeft te vormen. Zo zou Linnaeus nooit een systeem van de natuur hebben kunnen ontwerpen, wanneer hij iedere steen, die hij vond, van iedere andere steen had moeten onderscheiden, omdat stenen er wel hetzelfde uitzien, maar qua innerlijke structuur volledig anders zijn. Dan zou hij enkelvoudige, geïsoleerde dingen hebben aangetroffen, maar nooit een klasse van stenen, bij voorbeeld graniet, waarbij individuele stenen als leden van één soort worden beschouwd.⁷⁵ We zouden ons geen voorstelling van de wereld kunnen maken indien elke geboorte de verschijning van een nieuwe soort zou betekenen. We kunnen ons dan nog best voorstellen dat alle objecten onderworpen waren aan dezelfde valwetten. Maar de wereld zou haar betekenis verliezen als al haar objecten sui generis zouden zijn.⁷⁶ Het is dus denkbaar dat ondanks de gelijkvormigheid van de natuurdingen naar hun algemene wetten - zonder dewelke de ervaringskennis helemaal niet mogelijk is - toch de specifieke verscheidenheid van de empirische wetten van de natuur en haar werkingen zo groot is, dat het voor ons verstand onmogelijk is om in de natuur een begrijpelijke ordening te ontdekken, om haar voortbrengselen in soort en klasse in te delen, om de verklaring voor het ene fenomeen te gebruiken voor het andere.⁷⁷ Ondanks de algemeenheid van

⁷¹ Williams, *Kant's political philosophy*.

⁷² Düsing, *Teleologie*, p. 206 ev.

⁷³ KdU, EE, AA, XX, 203, GW, X, 16.

⁷⁴ Düsing, *Teleologie*, p. 57.

⁷⁵ KdU, EE, AA, XX, 215-6n; GW, X, 28n.

⁷⁶ Philonenko, *Théorie kantienne*, p. 21; zonder een geregelde samenhang van de empirische kennis kan de ervaring onmogelijk een geheel vormen, cfr. KdU, Einl, AA, V, 183 (r. 30-1); GW, X, 92-3.

⁷⁷ KdU, Einl, AA, V, 185; GW, X, 95.

het verstand zouden wij ons nog in een labyrint⁷⁸, in een ruw en chaotisch aggregaat van vormen en wetten kunnen bevinden zonder een spoor van systematiek.⁷⁹

Om te verklaren dat dit toch niet het geval is, stelt Kant het volgende: 'alle empirische kennis maakt naar datgene wat zij noodzakelijkerwijs aan gemeenschappelijkheid bevat, een analytische eenheid uit'. Die formulering wekt zeker verwondering want datgene wat alle kennis gemeen *moet* hebben, is dat wat haar mogelijk maakt, namelijk de categorieën van het verstand. Hun functie is die van de synthese, want door middel van de categorieën wordt de menigvuldigheid van de zintuiglijkheid tot object(en) geconstitueerd. Die verwondering wordt nog groter wanneer Kant vervolgens stelt dat 'die analytische eenheid van alle ervaring niet de synthetische eenheid van de ervaring als een systeem uitmaakt'.⁸⁰ De enige manier waarop deze passage verstaan kan worden, is door haar in het licht van het voorgaande te interpreteren en op grond daarvan te concluderen dat de begrippen analytisch en synthetisch hier anders moeten worden verstaan dan in de KrV. Kant stelt dat de ervaring weliswaar door de synthetiserende werking van de verstandscategorieën tot stand komt, maar dat uit die werking nochtans niets meer dan een analytische eenheid resulteert: de eenheid die de categorieën tot stand brengen, betekent een identiteit van zeer vele dingen, die *onderling* nog zeer heterogeen en verschillend kunnen zijn.⁸¹ De ervaring is mogelijk door de synthetiserende werking van het verstand, maar uit diens synthese volgt niet noodzakelijk dat de natuur ook naar haar empirische wetmatigheden een voor het menselijk kenvermogen vatbaar systeem zou zijn.⁸² De verstandscategorieën zijn dus in die zin analytisch⁸³ te noemen dat ze de ervaring enkel in haar meest algemene trekken bepalen. Zij geven niet aan hoe men het bijzondere weer onder algemenere, maar nog steeds empirische, soortbegrippen kan ordenen. Het verstand is daarom wel de noodzakelijke, maar niet de voldoende voorwaarde voor de synthetische eenheid van de ervaring als een systeem.⁸⁴ Dit begrip 'synthetische eenheid van de ervaring' slaat dus *niet* terug op de synthetische eenheid van de apperceptie (het "Ich-denke"), dat als oorspronkelijk en noodzakelijk bewustzijn van de identiteit met zichzelf *tegelijk* het bewustzijn van een evenzo noodza-

⁷⁸ KdU, EE, AA, XX, 214 (r. 7), GW, X, 26

⁷⁹ KdU, EE, AA, XX, 209, GW, X, 22.

⁸⁰ KdU, EE, AA, XX, 203-4n, GW, X, 16-7n 'Diese empirische Erkenntnisse . machen . eine analytische Einheit aller Erfahrung aber nicht diejenige synthetische Einheit der Erfahrung als eines Systems aus, ...'.

⁸¹ Zie Düsing, *Teleologie*, p. 57

⁸² KdU, EE, AA, XX, 209 (r. 4-6), GW, X, 21.

⁸³ Zo heet het menselijk verstand elders analytisch-algemeen. KdU, § 77, AA, V, 407, GW, X, 361.

⁸⁴ KdU, EE, AA, XX, 204 (r. 19-20), GW, X, 17n.

kelijke eenheid van synthese van alle verschijningen volgens begrippen betekent⁸⁵, maar op de natuur als een *systeem* van *empirische* wetmatigheden die nochtans onder een algemeen principe samengevat kunnen worden.

Het feit dat de natuur de facto wél een empirische samenhang vertoont, kan daarom volgens Kant alleen door het invoeren van een nieuw transcendentiaal principe worden verantwoord: wat de categorie is ten aanzien van ieder bijzondere ervaring, dat is de *doelmatigheid* voor de oordeelskracht; oftewel: de natuur is ook ten aanzien van haar bijzondere wetten aangepast aan ons vermogen van de oordeelskracht. Daardoor wordt de natuur naast mechanisch (op basis van het verstand), ook technisch voorgesteld. Door het toevoegen van het begrip 'techniek van de natuur' wordt weliswaar niet, zoals door middel van de categorieën, de synthetische eenheid van de natuur objectief bepaald, maar komen subjectieve grondbeginselen tot stand, die als leidraad bij het onderzoek van de natuur dienst doen.⁸⁶ De bijzondere ervaring vraagt dus om de verantwoording van een systematische samenhang van empirische wetmatigheden die verder gaat dan wat het verstand levert. Enkel door een algemeenheid, die niet louter formeel is, maar empirisch, wordt de feitelijke ervaring verantwoord. Want als de wereld zoals die door het verstand geconstitueerd wordt van een oneindige heterogeniteit zou getuigen, dan zou er geen samenhangende empirische kennis mogelijk zijn. Zo krijgt het principe van de specificatie van de in de KrV genoemde principes een zekere voorrang.⁸⁷ De heterogeniteit waarmee de wereld ons in eerste instantie confronteert, is geen ontoegankelijke heterogeniteit, want niet alle zijnden zijn sui generis. De natuur lijkt enkel op het eerste gezicht heteroog, maar is bij nadere beschouwing toegankelijk voor een ordening in klassen en soorten.⁸⁸ De heterogeniteit is het gevolg van een specificatie van de natuur zelf. Daarmee komen we bij de centrale stelling van de KdU: we mogen de natuur beschouwen alsof zij zich ten behoeve van ons kenvermogen in klassen specificeert. Deze a priori-veronderstelling is eigen aan de reflecterende oordeelskracht.⁸⁹ Op grond van dit a priori van de oordeelskracht stel ik mij de natuur als onderverdeeld in meer algemene en meer specifieke begrippen voor. Deze hiërarchische ordening die bezien vanuit het

⁸⁵ KrV, A 108.

⁸⁶ KdU, EE, AA, XX, 204 (r. 22-8), GW, X, 17n: "Was die Kategorie in Ansehung jeder besonderen Erfahrung ist, das ist nun die Zweckmäßigkeit oder Angemessenheit der Natur (auch in Ansehung ihrer besonderen Gesetze) zu unserem Vermögen der Urteilskraft, wornach sie nicht bloß als mechanisch sondern auch technisch vorgestellt wird, ein Begriff, der freilich nicht so wie die Kategorie die synthetische Einheit objektiv bestimmt, aber doch subjektiv Grundsätze abgibt, die der Nachforschung der Natur zum Leitfaden dienen."

⁸⁷ KdU, Einl, AA, V, 106, GW, X, 95

⁸⁸ Dusing, *Teleologie*, p. 55.

⁸⁹ Dusing, *Teleologie*, p. 55-6.

verstand louter toevallig is en die door de oordeelskracht aan de natuur wordt toegeschreven, noemt Kant de *formele doelmatigheid van de natuur*.⁹⁰

Deze formele doelmatigheid van de natuur heeft naar Kants inzicht een regulatief karakter. Want de aanname ervan levert geen theoretische kennis van die natuur noch een groter inzicht in de vrijheid op. Het beginsel van de oordeelskracht dat de natuur een kunstig geheel is, vormt een principe waardoor men zich bij het onderzoek van de natuur mag laten leiden. Met dit a priori-beginsel winnen we bij het onderzoek naar de natuur dus niet aan objectieve wetten, maar aan een maxime om de natuur te bezien en haar vormen tezamen te nemen.⁹¹ Zo mag de natuur beoordeeld worden alsof haar mogelijkheid op een kunst berust. Dan wordt de natuur naar analogie van de menselijke kunstvaardigheid beschouwd alsof aan haar een bedoeling ten grondslag ligt.⁹² Een soortgelijke gedachte waren we in ZeF al tegengekomen, waar Kant gewag maakte van een in de loop van de wereld aanwezige gerichtheid op het einddoel van het mensengeslacht. De aan die gerichtheid ten grondslag liggende voorzienigheid kunnen we op basis van die kunstige voorzieningen van de natuur evenwel niet kennen. We mogen er in strikte zin zelfs niet toe besluiten. Maar, zo vervolgt Kant, we mogen haar wel erbij denken ('hinzudenken'), zoals we altijd doen wanneer we de vorm van de dingen op hun doel betrekken.⁹³ Als we doelmatigheid in de natuur menen tegen te komen, dan kunnen we ons daarvan enkel een voorstelling maken door haar naar analogie⁹⁴ met de menselijke voortbrengselen te begrijpen. Zoals we een tafel kunnen begrijpen door er een bedoeling aan ten grondslag te leggen, zo mogen we de kunstige voorzieningen van de natuur verstaan door te veronderstellen dat ook zij op een bedoeling teruggaan.

Ofschoon in de KdU de term 'voorzienigheid' niet voorkomt, werpt dit werk daarmee toch een verhelderend licht op de verhouding van de dingen tot hun doel en op de relatie tussen doelmatigheid en voorzienigheid. Als men de (voortbrengselen van de) natuur blijkbaar als kunst mag beoordelen, ligt daarin de idee van een aan de natuur voorafgaande intentie, die anders is dan de onze, besloten. Met name de tweede inleiding van de KdU is daarover zeer expliciet: de veelvuldigheid van natuurvormen en empirische wetmatigheden kan enkel binnen een systeem begrepen en tot een samenhangende ervaring gemaakt worden, indien de menselijke geest

⁹⁰ KdU, EE, AA, XX, 204 (r. 3-4); GW, X, 17.

⁹¹ KdU, EE, AA, XX, 204-5; GW, X, 17; KdU, Einl, AA, V, 182; GW, X, 91; KdU, § 78, V, 411; GW, X, 365.

⁹² KdU, EE, AA, XX, 200; GW, X, 14. In de 18de eeuw is 'kunst' nog niet identiek met *schone kunst*. De natuur als kunst voorstellen betekent haar denken als het resultaat van een technè.

⁹³ ZeF, AA, VIII, 362 (r. 2-4); GW, XI, 218; Zie hoofdstuk 5.4.

⁹⁴ KdU, Einl, AA, V, 181 (r. 10); GW, X, 89.

beschikt over een transcendentiaal principe van de eenheid van de menigvuldigheid. Dit is het principe van de (reflecterende) oordeelskracht dat de bijzondere empirische wetten en natuurvormen beschouwt als deel van een eenheid. Nu realiseren we ons dat die eenheid vanuit het oogpunt van het object-constituerende verstand toevallig is. De natuur had net zo goed van een grenzeloze, onreducereerbare heterogeniteit kunnen zijn. Dat evenwel de natuurvormen bij elkaar passen, specificaties zijn van elkaar en dat het begrijpen van de ene wet het vinden van een andere bevordert, doet vermoeden dat een verstand (al is dat niet het onze) aan de natuur ten grondslag ligt dat haar ten behoeve van ons kenvermogen als een systeem van ervaring gegeven heeft. Zoals wij menselijke artefacten enkel kunnen begrijpen door ons te realiseren dat er een bedoeling aan ten grondslag ligt, zo kunnen wij de doelmatige ordening in de natuur en in de natuurdoeleinden (organismen) alleen maar denken door ook daar een bedoeling aan ten grondslag te leggen. Want van doelmatigheid spreken wij, wanneer het begrip of de voorstelling van een object de grond of oorzaak van de werkelijkheid van dat object bevat.⁹⁵ Daarom wordt de doelmatigheid van de natuur in haar veelvormigheid enkel inzichtelijk door ons voor te stellen, dat een ander verstand dan het onze de grond van de eenheid van die veelvormigheid bevat. Op deze wijze wordt geenszins de werkelijkheid van zo'n verstand aangenomen. De aanname van dat andere verstand dient als heuristisch beginsel om over de eenheid van de natuurvormen en natuurwetten te reflecteren. Daardoor wordt niets bepaald.⁹⁶ Op grond van ons verstand kunnen wij nu eenmaal de natuurvormen en empirische wetmatigheden niet als delen van een doelmatig geheel opvatten en hen als onderdelen van een totaliteit ordenen zonder aan dat geheel en de opbouw van dat geheel een andersoortig - niet discursief, maar intuïtief - verstand ten grondslag te leggen, waarbinnen de delen van het geheel afhankelijk zijn.⁹⁷

Nog op een andere wijze kan gezegd worden dat de voorstelling van de natuur als kunstig geheel aan de filosofie als doctrinaal systeem van de kennis niets toevoegt, maar een idee is die ons onderzoek leidt ten einde in het aggregaat van de empirische vormen en wetten samenhang en orde te brengen.⁹⁸ De formele doelmatigheid van de natuur is het a priori-beginsel van de *reflecterende* oordeelskracht. Daarmee zijn we op een van de centrale begrippen van de KdU gestuit. Nu was reeds in de KrV sprake van oordeelskracht, die daar de betekenis had van het kunnen subsumeren

⁹⁵ Ook: KdU, EE, AA, XX, 216 (r. 8-9); GW, X, 29: doelmatig noemen we datgene, wiens bestaan een voorstelling van datzelfde ding schijnt te veronderstellen.

⁹⁶ KdU, Einl, AA, V, 180-1; GW, X, 88-9.

⁹⁷ KdU, § 77, AA, V, 407; GW, X, 361; zie: Cassirer, *A Commentary*, p. 371 ev.

⁹⁸ KdU, EE, AA, XX, 205; GW, X, 18.

onder regels.⁹⁹ Daarom is oordeelskracht te definiëren als het vermogen om het bijzondere als vervat onder het algemene te denken.¹⁰⁰ De oordeelskracht heeft dus betrekking op de verhouding van algemeen en bijzonder. Een rechter getuigt bijvoorbeeld van oordeelskracht, wanneer hij in staat blijkt te zijn om de algemene wetsregel op de juiste gevallen toe te passen.¹⁰¹ Lange tijd heeft Kant gemeend dat er enkel sprake kon zijn van oordeelskracht indien er algemene regels toegepast konden worden op bijzondere gevallen. De oordeelskracht zou dan zijn legitieme plaats hebben bij het toepassen van de algemene regels van het verstand, de categorieën, op de zintuiglijkheid. En de praktische oordeelskracht zorgt ervoor dat wat in de regel algemeen (in abstracto) gezegd wordt, op een handeling in concreto wordt toegepast.¹⁰² In deze gevallen is er sprake van *bepalende* oordeelskracht. De verhouding van het algemene en het bijzondere wordt bepaald door het algemene. Want het algemene (de regel, het principe, de wet) is gegeven en het bijzondere wordt er door de oordeelskracht enkel onder gesubsumeerd.

Volgens KdU bestaat er, zoals ik al zei, ook een andere vorm van oordeelskracht, die *reflecterend* genoemd wordt en niet vertrekt vanuit het algemene maar vanuit het bijzondere.¹⁰³ Indien we tot nu toe spraken over het transcendentale a priori beginsel van de oordeelskracht, dan spraken we over het beginsel van de *reflecterende* oordeelskracht. Dit beginsel heeft betrekking op de situatie waarin enkel het bijzondere gegeven is en het algemene gevonden moet worden.¹⁰⁴ Gegeven voorstellingen worden dan met andere voorstellingen of met elkaar vergeleken om een begrip te vormen, waarin zij samengevat kunnen worden. Bij de reflectie gaat het erom bij alle natuurdingen *empirisch* bepaalde, algemene begrippen te vinden.¹⁰⁵ Nu zou men tegen Kant kunnen inbrengen dat de algemeenheid van het verstand weliswaar niet voldoende is om de ervaring zoals zij is te rechtvaardigen, maar dat voor de verklaring van empirisch-algemene begrippen geen apart principe nodig is. Het vergelijken van natuurdingen is een empirische zaak en de beschrijving van dat proces waarin men het gemeenschappelijke van verschillende dingen vindt, behoort tot de logica en niet tot de transcendentale filosofie. Kant daarentegen meent dat dit proces zo'n apart beginsel wél veronderstelt. Want dat de natuur in haar grenzeloze menigvuldigheid telkens toch een zodanige indeling in soorten en klassen bevat, dat de vergelijking van de natuurvormen een-

⁹⁹ KrV, A 132, B 171.

¹⁰⁰ KdU, Einl, AA, V, 179; GW, X, 87.

¹⁰¹ KrV, A 134, B 173.

¹⁰² KprV, AA, V, 67; GW, VII, 186.

¹⁰³ Volgens Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 39 ontstaat de KdU uit dat inzicht.

¹⁰⁴ KdU, Einl, AA, V, 179; GW, X, 87.

¹⁰⁵ KdU, EE, AA, XX, 211; GW, X, 24.

vormigheid oplevert en bij empirische begrippen door een opwaarts proces algemenere, maar nog steeds empirische begrippen gevonden kunnen worden, is enkel te danken aan de *transcendentale* vooronderstelling dat de natuur niet alleen in formele zin, maar ook in empirische zin een systeem van wetmatigheden is. Dit is het transcendentale principe van de reflecterende oordeelskracht.¹⁰⁶ Zonder dit principe van de doelmatige ordening van de natuur zou het proces van reflecteren willekeurig en blind zijn.¹⁰⁷

Kant is van mening dat hij niet de eerste is die zich van het probleem van de samenhang van natuurvormen en van empirische wetmatigheden bewust is. Binnen de metafysische traditie zijn allerlei formules in zwang die uitdrukking geven aan die samenhang. Verspreid over een aantal plaatsen in de KdU - maar ook elders¹⁰⁸ - vindt men deze formules terug. Zij kunnen mijns inziens tot twee nauw met elkaar verbonden wetten herleid worden. In de eerste plaats is dat de *lex continui*: de natuur begaat geen sprong in de verscheidenheid van haar vormen (continuum formarum)¹⁰⁹; zij maakt geen sprong, noch in de loop van haar veranderingen, noch in de samenstelling van de specifiek verschillende vormen (*lex continui in natura*).¹¹⁰ Deze continuïteit hangt nauw samen met de idee dat de heterogeniteit in de vormen van de natuur en de empirische wetmatigheden niet het laatste is, maar het gevolg van de natuur die zichzelf specificeert. Het eigenlijke principe van de oordeelskracht is immers: de natuur vormt ten behoeve van de oordeelskracht een logisch systeem in haar specificatie van algemene naar empirische wetmatigheden.¹¹¹ In die gedachte zit de continuïteit opgesloten. Want indien de natuur zich met het oog op onze oordeelskracht zou specificeren, maar in die specificatie gaten liet vallen of op arbitraire momenten de overgang van de ene soort naar de andere maakte, zou het beginsel van de specificatie ons nog niet in staat stellen de natuur als een doelmatig systeem te denken. De maxime zou haar heuristische waarde verliezen indien die specificatie op elk willekeurig en voor de oordeelskracht onvoorzienbaar moment zou kunnen worden afgebroken om later weer te worden opgenomen.

Kant wekt de suggestie¹¹² dat hij deze wet aan Leibniz ontleent. Deze meent tenminste als eerste de schone wet van de continuïteit te hebben

¹⁰⁶ KdU, EE, AA, XX, 211-2n; GW, X, 24-5n.

¹⁰⁷ KdU, EE, AA, XX, 212 (r. 4-6); GW, X, 25.

¹⁰⁸ Naast de reeds genoemde plaatsen noem ik: Idee, 3de stelling, AA, VIII, 19; GW, XI, 36: de natuur doet niets overbodigs en is niet verkwistend; Antrop, AA, VII, 310; GW, XII, 658: de natuur is economisch; Päd, AA, IX, 456; GW, XII, 714: de natuur doet niets zo maar.

¹⁰⁹ KdU, EE, AA, XX, 210; GW, X, 23.

¹¹⁰ KdU, Einl, AA, V, 182; GW, X, 91.

¹¹¹ KdU, EE, AA, XX, 216; GW, X, 29.

¹¹² KrV, A 668, B 696.

opgesteld¹¹³: "niets komt ineens tot stand en het is een van mijn grootste en meest geverifieerde maximes dat de natuur geen sprongen maakt".¹¹⁴ Het zou niet vreemd zijn indien Kant de wet van de continuïteit inderdaad aan Leibniz ontleende. Kant was zelf binnen de filosofie van Leibniz en Wolff opgegroeid en hij zocht aansluiting bij de geschiedenisfilosofie van Lessing, die zich - naar het oordeel van Sperna Weiland - het wereldbeeld van Leibniz had eigen gemaakt en diens wet van de continuïteit op de geschiedenis toepaste.¹¹⁵ Het gaat niet in tegen de geest van deze wet om haar ook toe te passen op gebieden die liggen buiten de geometrie en de fysica. De wet geldt "non tantum in transitionibus de loco ad locum, sed etiam de forma ad formam, aut de statu ad statum".¹¹⁶ Volgens Riley wordt de gehele filosofie van Leibniz door de gedachte van de continuïteit beheerst, inclusief diens politieke filosofie.¹¹⁷ Bij mijn weten is Kersting de enige auteur die Kants weigering om een recht op revolutie te erkennen met deze wet van de continuïteit in verband brengt: het veld van het politieke staat voor Kant onder de *lex continui*.¹¹⁸ Bij hem ontbreekt echter de rechtvaardiging van de gedachte dat de politiek tot de natuur behoort en dat dus de *lex continui* in natura erop van toepassing is. Aan het einde van dit hoofdstuk zal juist die gedachte ontwikkeld worden.

De tweede wet die uitdrukking geeft aan het transcendentale a priori van de oordeelskracht - de *lex parsimoniae* -, is veel ouder. Volgens Spinoza, die van doelloorzakelijkheid niets moest weten, willen de mensen immers niet afzien van het ingeroeste vooroordeel ('inveterato praejudicio') dat de natuur niets tevergeefs doet.¹¹⁹ En inderdaad vinden we dit beginsel reeds bij Aristoteles, die schrijft dat de natuur niets doet zonder enige bedoeling.¹²⁰ De dubbele betekenis van het Latijnse *parsimonia*, te weten spaarzaamheid en eenvoud, vinden we in Kants formuleringen van de *lex parsimoniae* terug: de natuur neemt de kortste weg¹²¹; de natuur is spaarzaam¹²², dat wil zeggen: haar grote veelvuldigheid aan empirische wetten is tegelijkertijd eenheid onder weinig principes¹²³; zij is rijk aan soorten, maar daarbij tegelijk spaarzaam in klassen¹²⁴; de natuur doet

¹¹³ Leibniz, *Essais de Théodicée*, p. 321.

¹¹⁴ Leibniz, *Nouveaux Essais*, p. 49.

¹¹⁵ Zie hoofdstuk 4.3.3 en Lessing, *opvoeding van de mensheid*, p. 42 (noot bij § 5), p. 106 (noot bij § 84).

¹¹⁶ Leibniz *an de Volder*, p. 168; zie ook: Copleston, *A history of philosophy*, Bk. II, Vol. IV, p. 292.

¹¹⁷ Introduction, p. 21 in: *The political writings of Leibniz*.

¹¹⁸ Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 329.

¹¹⁹ Spinoza, *Die Ethik*, p. 96-7.

¹²⁰ Aristoteles, *Politica*, 1253 a (r. 8), 1256 b (r. 20).

¹²¹ KdU, Einl, AA, V, 182; GW, X, 91.

¹²² KdU, § 68, AA, V, 382; GW, X, 333.

¹²³ KdU, Einl, AA, V, 182; GW, X, 91; ook: KdU, EE, AA, XX, 213; GW, X, 26.

¹²⁴ KdU, EE, AA, XX, 210; GW, X, 23.

niets voor niets.¹²⁵ Ook in deze wet herkent men het beginsel van de oordeelskracht. Indien de natuur bij de specificatie niet een zekere spaarzaamheid had betracht, zou zij in een onreducerbare heterogeniteit ont-aarden. De specificatie moet om specificatie te zijn door de homogeniteit en continuïteit in de greep gehouden worden.

Deze wet betekent niet dat alles wat er is en zijn zin heeft, ook onmiddellijk het gemak van de mens zou dienen. De *lex parsimoniae* instrueert ons om ook ten aanzien van onaangename en op het eerste gezicht ondoelmatige dingen de vraag te stellen of zij ergens goed voor zijn. Zo kan men bij voorbeeld zeggen dat het ongedierte dat de mensen in hun kleding, haren of bedden plaagt, een nuttige prikkel van de natuur is om hygiënische voorschriften in acht te nemen, wat op zich al een belangrijk middel voor het behoud van de gezondheid is.¹²⁶ Een ander voorbeeld van de *lex parsimoniae* is de bewonderenswaardige eenvoud van het grondplan of schema dat aan zovele diersoorten ten grondslag ligt. Slechts door geringe veranderingen - de verlenging of verkorting van dit of dat gedeelte, het afremmen van het ene of het juist volledig ontwikkelen van het andere gedeelte - is toch een grote verscheidenheid aan diersoorten mogelijk.¹²⁷

Kants bekendheid met deze wet gaat wellicht eveneens op het gedachtengoed van Leibniz terug. In diens overigens pas in 1846 gepubliceerde¹²⁸ *Discours de metaphysique* stelt hij dat men in God het vertrouwen kan hebben dat hij alles omwille van het beste doet. De werking van zijn voorzienigheid is te vergelijken met een goede architect, die op de meest voordelige manier gebruik maakt van de gegeven ruimte en middelen, of met een huisvader die zijn bezit zo benut dat er niets ongebruikt of onvruchtbaar blijft.¹²⁹ Hiermee geeft Leibniz volgens Karskens uiting aan het - vooral in de nominalistische traditie voorkomende - beginsel van de spaarzaamheid¹³⁰, op grond waarvan God met een eenvoud van wegen een veelheid en variëteit van effecten bereikt. Daarom eist de rede dat men bij het kennen van de werkelijkheid een veelheid van hypothesen of principes vermijdt.¹³¹

De metafysische wijsheden die het gevolg zijn van de *lex continui* en de *lex parsimoniae*, worden dus door Kant aanvaard, maar uitsluitend als formuleringen van het transcendentale a priori beginsel van de *reflec-*

¹²⁵ KdU, EE, AA, XX, 210, GW, X, 23, KdU, § 66, § 67, § 85, § 88, AA, V, 376 (r. 13-4, 30), 379 (r. 5-6), 437 (r. 35), 454 (r. 4), GW, X, 324-5, 328, 397, 417.

¹²⁶ KdU, § 67, AA, V, 379, GW, X, 328

¹²⁷ KdU, § 80, AA, V, 418, GW, X, 374, Zie Dusing, *Teleologie*, p. 138.

¹²⁸ Inleiding, p. 44, in: Leibniz, *Metafysische Verhandeling*.

¹²⁹ Leibniz, *Discours de metaphysique*, p. 430, idem, *Metafysische Verhandeling*, p. 71, 73

¹³⁰ Leibniz, *Metafysische Verhandeling*, p. 72 (noot bij § 5)

¹³¹ Leibniz, *Discours de metaphysique*, p. 431, idem, *Metafysische Verhandeling*, p. 73.

terende oordeelskracht.¹³² Zij hebben een *heuristisch* karakter en zeggen niet wat er gebeurt, maar hoe er geoordeeld moet worden¹³³ wanneer men op zoek is naar de samenhang van de natuurvormen en de empirische wetmatigheden. Ondanks die inperking is zich wel een tweede cirkel aan het sluiten. Het natuurbegrip dat we regelmatig in de kleine geschriften van Kant tegenkwamen, wordt door de inleidingen van de KdU verantwoord. Om de ervaring in kentheoretische zin te begrijpen is het noodzakelijk om *maximes* in de trant van: 'de natuur neemt de kortste weg en doet niets overbodigs' te hanteren. Daarmee kennen we de natuur niet in dezelfde zin als we haar door middel van de wetten van het verstand kennen. Wij schrijven aan de door het verstand geconstitueerde natuur spaarzaamheid en continuïteit toe. Dat is dus volstrekt legitiem én in overeenstemming met het begin van *Von der Garantie des ewigen Friedens*.

Toch is met de uiteenzetting over het a priori-beginsel van de reflecterende oordeelskracht nog geen volledige verantwoording van de specifieke *teleologie* van die garantie geleverd. Want het feit dat de natuurvormen en de empirische wetmatigheden in een systematisch en hiërarchisch verband met elkaar staan, zegt nog niets over de bijdrage die de natuur levert aan de verwerkelijking van de vrede. De doelmatigheid die Kant tot nu toe in beide inleidingen besproken heeft en die aan de *lex continui* en de *lex parsimoniae* hun geldigheid verleent, heeft enkel betrekking op de *verhouding* van natuurvormen en empirische wetmatigheden tot elkaar, maar niet op objecten *zélf* waarvan gezegd zou mogen worden dat ze doelmatig zijn. Met haar principe denkt de oordeelskracht zich de doelmatigheid van de natuur in de specificatie van haar vormen door empirische wetten. Daardoor worden deze vormen *niet zelf*, doch enkel hun verhouding ten opzichte van elkaar als doelmatig gedacht. De tot nu toe besproken doelmatigheid is enkel een *logische, formele* doelmatigheid.¹³⁴ Dat doet aan de bewonderenswaardige hiërarchisering van de natuur geen afbreuk, maar daarvan is zich uitsluitend de transcendentaal filosoof bewust. Want slechts hij weet dat de hiërarchische opbouw van de wereld uit het oogpunt van de constituerende activiteit van het verstand toevallig is. Ook hij is op basis van die logische doelmatigheid niet in staat in concreto één voorbeeld van die doelmatigheid aan te wijzen, omdat zij enkel betrekking heeft op de structuur van het geheel.¹³⁵

¹³² Zo ook. Dusing, *Teleologie*, p. 63 (n. 42).

¹³³ KdU, Einl, AA, V, 182, GW, X, 91.

¹³⁴ Zoals duidelijk geworden zal zijn, is het begrip doelmatigheid zeer centraal binnen de KdU. Een klassieke ordening van alle betekenissen van dit begrip in de KdU is afkomstig van Tonelli, *Von den verschiedenen Bedeutungen*, p. 154 ev.

¹³⁵ KdU, EE, AA, XX, 216, GW, X, 29, Dusing, *Teleologie*, p. 79, in iets andere zin KdU, Einl, AA, V, 187 (r. 27-34), GW, X, 97

6.3.3 De reële doelmatigheid van de natuur

Voor de verantwoording van de teleologie moeten we nog wat verder gaan. Uit de logische doelmatigheid van het geheel van de ervaring volgt niets omtrent een *reële* of *absolute* doelmatigheid van de natuur in haar produkten. Of er in de natuur particuliere dingen voorkomen die enkel als systeem gedacht kunnen worden, weten wij niet.¹³⁶ Als wij evenwel aan bepaalde dingen of vormen in de natuur absolute doelmatigheid moeten toeschrijven, dan weten wij wel op grond waarvan. Hun uiterlijke gestalte of hun innerlijke opbouw moeten dan zo zijn dat onze oordeelskracht hen niet anders kan voorstellen dan door aan hun mogelijkheid een idee ten grondslag te leggen.¹³⁷ Kant meent nu inderdaad dat we in de natuur een aantal vormen vinden die qua gestalte of qua opbouw niet anders beoordeeld kunnen worden dan als *systematische* eenheid, waarbinnen de delen afhankelijk zijn van het geheel en de idee van dat geheel aan de samenstelling van de delen is voorafgegaan. Reële doelmatigheid heeft dus met logische doelmatigheid de idee van een systematische eenheid gemeen. Reële doelmatigheid is de toepassing van de logische idee van het geheel op enige produkten van de natuur. Net als ten aanzien van de samenhang van de empirische wetmatigheden kunnen we bij bepaalde natuurprodukten onmogelijk het geheel beschouwen zonder te denken dat de voorstelling van het geheel aan de samenstelling van de delen voorafging. Als gevolg van het feit dat er in de natuur dus dingen voorkomen die met behulp van het verstand alleen niet inzichtelijk te maken zijn - net als de logische doelmatigheid is de reële doelmatigheid vanuit het oogpunt van het verstand toevallig -, moet er een onderscheid gemaakt worden tussen een mechanische, op principes van het verstand¹³⁸ gebaseerde *verklaring* en een technische, op het subjectieve principe van de reflectie gebaseerde *beoordeling* van hetzelfde object.¹³⁹ Beide beschouwingswijzen sluiten elkaar niet uit.¹⁴⁰

Nu is het niet willekeurig dat Kant over reële doelmatigheid spreekt wanneer de uiterlijke gestalte of de innerlijke opbouw van bepaalde natuurvormen zodanig is dat we hen moeten beoordelen alsof er een eenheid aan ten grondslag ligt.¹⁴¹ De reële of absolute doelmatigheid valt namelijk in *twee delen* uiteen, in de esthetica en de teleologie. Een esthe-

¹³⁶ KdU, EE, AA, XX, 217 (r. 5-12, 24); GW, X, 30; Cassirer, *A Commentary*, p. 131.

¹³⁷ KdU, EE, AA, XX, 217 (r. 24-7); GW, X, 30.

¹³⁸ Het heeft mij verbaasd dat Kant hier schrijft "ein Geschäft der Vernunft nach objektiven Prinzipien", KdU, EE, AA, XX, 218 (r. 8, ook: r. 4); GW, X, 31, ook 30-1. Het lijkt me dat hier i.p.v. 'Vernunft' 'Verstand' moet staan. Noch Cassirer, noch Düsing vermelden dit probleem.

¹³⁹ KdU, EE, AA, XX, 218; GW, X, 31.

¹⁴⁰ Zo ook: Cassirer, *A Commentary*, p. 135; in nuce ligt hierin de oplossing voor de antinomie van de teleologische oordeelskracht, die stelt dat de teleologische en de mechanische verklaringswijze elkaar zouden uitsluiten, al vervat.

¹⁴¹ KdU, EE, AA, XX, 217; GW, X, 30.

tisch of - zoals Kant het zegt - subjectief-doelmatig¹⁴² oordeel heeft betrekking op de uiterlijke gestalte van een natuurvorm en zegt niet zozeer iets over het object zelf, als wel over de wijze waarop deze vorm binnen een subject de harmonische verhouding van de kennisvermogens (inbeeldingsvermogen en verstand) tot stand brengt.¹⁴³ Een teleologisch of objectief-doelmatig oordeel¹⁴⁴ heeft betrekking op de innerlijke opbouw van een object. Om een object te kunnen beoordelen als doel van de natuur moet er eerst - in overeenstemming met het mechanisme van de natuur - een object gegeven zijn.¹⁴⁵ Wat er dan precies gebeurt wanneer we zo'n object als doelmatig beoordelen, wordt door Kant in eerste aanleg zeer moeilijk aangeduid: we noemen een bepaald object (objectief-)doelmatig, wanneer de oordeelskracht het met de rede en met haar principe van de mogelijkheid van een systeem vergelijkt.¹⁴⁶ Naar de interpretatie van Cassirer kunnen we een object enkel teleologisch beoordelen wanneer het tevoren als materieel object is geconstitueerd. Dan kan gevraagd worden of dat materiele object meer is dan een louter materieel object, of het ook een doel van de natuur is. Om dat te bepalen moet ik het object met de rede en haar idee van een systeem vergelijken. Want enkel de rede, niet het verstand, is de plaats waar het begrip 'doel'¹⁴⁷ gevormd wordt. De rede in haar praktische betekenis confronteert ons met iets wat een absoluut doel is, namelijk de mens als moreel wezen. Welnu, om een object als doel van de natuur te kunnen beschouwen vergelijkt de oordeelskracht het met het van de rede afkomstige begrip 'doel'.¹⁴⁸ Toch blijft deze gedachte niet gemakkelijk te begrijpen ondanks het feit dat Kant haar in ietwat andere bewoordingen herhaalt: als object van teleologische beoordeling wordt de natuur als in overeenstemming met de rede, naar het begrip dat zij (de rede) zich van een doel maakt, gedacht; om dingen als natuurdoelen te beschouwen is het nodig dat het verstand (die de objecten constitueert) met de rede in verhouding wordt gebracht. Aangezien de rede ten behoeve

¹⁴² KdU, EE, AA, XX, 221 (r 5-6), GW, X, 34 Dubbel subjectief dus, want het esthetisch oordeel is afhankelijk van het subjectieve beginsel van de reflectie

¹⁴³ KdU, EE, AA, XX, 223 (r 7-9, 13-4), GW, X, 36 Aangezien Kants esthetica voor mijn onderwerp niet van belang is, ga ik hier niet verder op in

¹⁴⁴ Het feit dat het teleologisch oordeel objectief-doelmatig is, betekent dat het geen betrekking heeft op het oordelende subject (zoals het esthetisch oordeel), maar werkelijk op een object. Dat doet geen afbreuk aan het feit dat een teleologisch oordeel in ontologische zin subjectief blijft vanwege zijn afhankelijkheid van het doelmatigheidsprincipe van de reflectie. Een oordeel over de objectieve doelmatigheid van de natuur is weliswaar een kennisoordeel, maar een kennisoordeel van de reflecterende, niet van de bepalende oordeelskracht, KdU, EE, AA, XX, 221 (r 18-9), GW, X, 34

¹⁴⁵ Cassirer, *A Commentary*, p 140

¹⁴⁶ KdU, EE, AA, XX, 221 (r 12-3), GW, X, 34

¹⁴⁷ In het begrip 'doel' zit het begrip 'systeem' opgesloten. Want om iets doel te kunnen noemen moet het een systematische eenheid vormen

¹⁴⁸ Cassirer, *A Commentary*, p 142, Dusing, *Teleologie*, p 87, ook KdU, EE, AA, XX, 234 (r 25 e v.), GW, X, 48

van (het constitueren van) de ervaring niet nodig is, gaat het teleologische oordeel over de ervaring heen.¹⁴⁹

Nu maakt Kant ook op een andere wijze inzichtelijk wat een teleologisch oordeel is en waarom zo'n oordeel in verband staat met de rede. Zo verwerven we inzicht in het fundament van het teleologisch oordeel en krijgen we toegang tot Kants *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, waaraan we de vraag naar de legitimiteit van de externe teleologie stellen.¹⁵⁰ Het is ook vanwege een algemenere reden van groot belang te weten hoe het teleologische oordeel met de rede in verbinding staat. Een van Kants motieven bij het schrijven van de KdU was het overbruggen van de kloof tussen natuur en vrijheid. Want het natuurbegrip bepaalt niets ten aanzien van de praktische wet van de vrijheid en het vrijheidsbegrip bepaalt niets omtrent de theoretische kennis van de natuur. Toch moet het mogelijk zijn dat de eis van de praktische rede in de natuur verwerkelijkt wordt.¹⁵¹ De natuur moet als gevolg daarvan zo gedacht kunnen worden dat de doelen van de vrijheid ook inderdaad binnen haar domein verwerkelijkt kunnen worden.¹⁵² De inzet van de KdU is daarmee een zeer hoge en dat is vanuit de kleine politieke geschriften niet verwonderlijk. Daar stelde Kant immers dat de natuur in praktisch opzicht beschouwd mag worden als de garantie voor de totstandkoming van de internationale rechtsorde. In ZeF bevestigt Kant uitdrukkelijk dat er een verband bestaat tussen een teleologisch opgevatte natuur en (het doel van) de rede. Bij de vraag naar de verantwoording van de externe teleologie zal de vraag naar de verhouding van die teleologie tot de (praktische) rede dus zéér centraal moeten staan. Daarom is het zaak nu reeds duidelijk in te zien hoe het teleologisch oordeel in het algemeen met de rede samenhangt.

We kunnen en moeten de natuur, stelt Kant, zoveel mogelijk in haar causale verband volgens mechanische wetten onderzoeken. Enkel daarin liggen de echte verklaringsgronden van de natuur. Onder de produkten van de natuur bevinden zich evenwel bijzondere en nog wel zeer uitgebreide soorten die als gevolg van een bijzondere bundeling van werkende oorzaken enkel met behulp van het begrip 'doel' verstaan kunnen worden. Als we ze met behulp van de mechanische wetmatigheid zouden willen begrijpen, zouden we hun specificiteit uit het oog verliezen. Want anders dan in de fysisch-mechanische causaliteit, waarin de delen de mogelijkheidsvoorwaarden voor het geheel vormen, kunnen wij ons bij deze

¹⁴⁹ KdU, EE, AA, XX, 233 (r. 11-3, 25); GW, X, 47; ook: KdU, Einl, AA, V, 193; GW, X, 104.

¹⁵⁰ Zoals aangekondigd in hoofdstuk 5.

¹⁵¹ KdU, Einl, AA, V, 195; GW, X, 106-7.

¹⁵² KdU, Einl, AA, V, 176; GW, X, 83-4; Die gedachte vinden we ook in KdU, § 88 Anm, AA, V, 458 (r. 30-2); GW, X, 423 en hebben we reeds gezien in het 'ultra posse nemo obligatur'.

produkten¹⁵³ niet aan de indruk onttrekken dat het geheel de mogelijke-
heidsvoorwaarde is van de delen. Dat het geheel aan de delen vooraf gaat
en hun oorzaak is, maakt van die produkten doelen van de natuur.¹⁵⁴ Be-
antwoordt deze uiteenzetting nu aan de vraag naar de rol van de rede in
het teleologisch oordeel? Doet men inderdaad een beroep op de rede als
men zich een voorstelling probeert te maken van het organisme? Gaat het
teleologisch oordeel inderdaad over de ervaring heen en zet het een stap
op weg naar het overbruggen van de kloof tussen de natuur, die het geheel
bevat van wat is, en de vrijheid, op basis waarvan gezegd wordt wat be-
hoort? Kant stelt dat dit het geval is: in een teleologisch oordeel vergelijkt
men het begrip van een natuurprodukt naar wat het is, met wat het moet
zijn.¹⁵⁵ Het behoren maakt een essentieel onderdeel uit van het teleologi-
sche oordeel. Daarom gaat dit oordeel inderdaad over de ervaring heen,
die ons immers enkel leert hoe de dingen zijn, niet waartoe ze dienen.
Kant verduidelijkt dit door middel van het onderscheid tussen een steen
en een oog. Een steen kan men gebruiken om er een ei op stuk te slaan,
om er een huis mee te bouwen of om er een kunstwerk van te maken. Ik
kan evenwel niet zeggen dat de steen er uitsluitend voor één van die
mogelijke functies is. Zoiets zeggen we wél van het oog. Ik kan het oog
bestuderen als een steen, naar zijn innerlijke en uiterlijke structuur en
volgens de werking van de mechanische causaliteit. Maar van het oog
zeggen wij dat het er is om te zien. Vanuit de categorieën van het verstand
is de figuur en de samenstelling van het oog toevallig. Toch kunnen wij
ons niet aan de indruk onttrekken dat het oog is zoals het behoort te zijn
en dat het dient te beantwoorden aan zijn functie. Wij menen dat een
voorstelling van het geheel aan de vorm, bouw en samenstelling van de
delen ten grondslag ligt, net als het geval is bij de produkten van de
menselijke kunst en nijverheid. Zonder dat begrip kan ik de mogelijkheid
van dit natuurprodukt - of in het algemeen van het organisme - niet
verstaan.¹⁵⁶ Wij kunnen ons de vorm van het geheel niet voorstellen als
het gevolg van een willekeurige, toevallige samenstelling van delen,
krachten en materie.¹⁵⁷ Het oog vergelijken wij dus met wat het behoort te
zijn. En als een oog niet ziet, dan zegt men niet dat toevalligerwijs de
samenstelling van de delen anders is uitgevallen, maar dat er een fout
moet zijn geweest die een adequate totstandkoming van het geheel heeft
verhinderd.

153 Dusing, *Teleologie*, p. 89. Het is duidelijk dat Kant hier de organismen op het oog heeft. Hij be-
schouwt het als een feit dat die op mechanische wijze niet voldoende verklaard kunnen worden.

154 KdU, EE, AA, XX, 235-6, GW, X, 49-50.

155 KdU, EE, AA, XX, 240 (r 9-10), GW, X, 55 '... mit dem was es sein soll'.

156 KdU, EE, AA, XX, 240 (r 31-3), GW, X, 55.

157 Dusing, *Teleologie*, p. 98.

Bij sommige natuurprodukten is het dus onmogelijk hun gesteldheid en de oorzaak van hun ontstaan in de ervaring te bestuderen zonder zich voor te stellen dat die vorm en causaliteit door een doel zijn bepaald. Dat betekent evenwel niet dat door het gebruik van het begrip 'objectieve doelmatigheid' het object ook door het begrip 'doel' *bepaald* zou zijn. Teleologische, objectief-doelmatige oordelen blijven, hoewel ze iets zeggen over het object, oordelen van de *reflecterende* oordeelskracht. Het doelmatigheidsbegrip wordt ten behoeve van de reflectie over een object gebruikt. Als men zegt dat de kristallens in het oog tot doel heeft de uiteenlopende lichtstralen binnen het oog te herenigen, dan wordt het begrip 'doel' enkel gebruikt om het onderzoek naar het functioneren van het oog te leiden en om naar wegen te zoeken teneinde de werking van het oog - indien nodig - te verbeteren. Dit begrip heeft dus een immanente betekenis. Door de bevestiging van de legitimiteit van het begrip 'doel' wordt de natuur enkel *voorgesteld* als zou aan haar een oorzaak ten grondslag liggen, die opzettelijk - dat wil zeggen: naar de voorstelling van doelen - werkt. In ontologische zin kan die oorzaak niet bevestigd worden, want dan zouden we het terrein van de reflecterende oordeelskracht verlaten en van het teleologische oordeel een bepalend oordeel maken, waarin een causaliteit bevestigd wordt die buiten de grenzen van de natuur ligt.¹⁵⁸

Dat laatste zou enkel mogelijk zijn - wat Kant uitdrukkelijk uitsluit¹⁵⁹ - indien doelloorzakelijkheid tot het verstand gerekend moet worden. De (ware) objectiviteit van het begrip 'natuurdoel' kan op geen enkele wijze worden gewaarborgd. Want er zijn slechts twee wegen¹⁶⁰ om de objectieve realiteit van een begrip aan te tonen. Dat is enerzijds de weg van de ervaring. Welnu, op die weg is de gezochte objectiviteit niet te vinden. Want de natuur toont ons weliswaar ontelbare doelmatige natuurvormen (organismen), maar die worden niet gegeven *als* produkten van een ander verstand dan het onze.¹⁶¹ Wij hebben geen ervaring van zo'n bovenzintuiglijke werkelijkheid. Ook de andere weg, die van de transcendentale deductie of het transcendentale bewijs, is afgesloten. Want in zo'n bewijs zou aangetoond moeten worden dat de door het begrip gedachte structuur noodzakelijk is voor de mogelijkheid van de ervaring. Men kan echter niet de onmogelijkheid van een natuur bewijzen waarin geen levende organismen voorkomen of waarin de dingen niet doelmatig op elkaar zijn

¹⁵⁸ KdU, EE, AA, XX, 236, GW, X, 50-1.

¹⁵⁹ "Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist gar kein konstitutiver Begriff der Erfahrung, „denn er ist keine Kategorie“, KdU, EE, AA, XX, 219-20, GW, X, 32-3, ook KdU, Einl, AA, V, 193 (r. 6-9), GW, X, 104

¹⁶⁰ Ik volg enigszins Plat, Fysische teleologie, p. 17-24

¹⁶¹ KdU, § 75, AA, V, 399 (r. 28-9), GW, X, 351, da wir die Zwecke in der Natur *als absichtliche* (ik cursiveer) eigentlich nicht beobachten, ...

afgestemd.¹⁶² Weliswaar schrijft Kant dat ook het a priori-principe van de oordeelskracht, de doelmatigheid, een deductie nodig heeft¹⁶³, maar deze is toch wezenlijk anders dan de deductie van de categorieën van het verstand in de KrV. Want zelfs die deductie doet niets af aan het feit dat het genoemde a priori-beginsel geen beginsel is van de bepalende, maar van de reflecterende oordeelskracht.¹⁶⁴ De teleologische 'verklaring' van de innerlijke mogelijkheid van bepaalde natuurvormen laat onuitgemaakt of de doelmatigheid al dan niet geïntendeerd is. Het oordeel dat zich daarover in ontkennende of bevestigende zin zou uitlaten, is niet meer reflecterend, maar bepalend. Het gebruik van het begrip 'natuurdoel' zou dan niet meer tot de ervaring beperkt zijn. Zowel de bevestiging als de ontkenning van een boven de natuur geplaatste, opzettelijk werkende oorzaak is transcendent en daarmee ongerechtvaardigd.¹⁶⁵ De menselijke rede moet, wanneer ze zich van een teleologisch natuurbegrip of - zoals in ZeF - van een voorzienigheidsbegrip bedient, binnen de grenzen van de mogelijke ervaring blijven bij het zoeken naar de verhouding van oorzaak en gevolg.¹⁶⁶ En als we er bij bepaalde effecten niet aan ontkomen om - naar analogie van de menselijke voortbrengselen - doelloorzakelijkheid te veronderstellen, dan heeft dat begrip zijn legitieme, maar heuristische geldigheid.

Ik ga mijn bespreking van de inleidingen bij de KdU afsluiten ondanks het feit dat ik me van de onvolledigheid ervan bewust ben.¹⁶⁷ Ik meen echter dat volledigheid hier niet mogelijk of nodig is. Een complete verantwoording van wat deze inleidingen te bieden hebben, zou de grenzen van deze studie te buiten gaan. Het ging er me in deze paragraaf om te laten zien dat het gebruik van het natuurbegrip uit de kleine politieke geschriften geschraagd wordt door het reflexieve begrip van de natuur uit de KdU. Bij Kant vinden we niet enkel een mechanisch natuurbegrip, maar ook een voorstelling van de natuur als een doelmatig geheel, waarin niets zo maar of sprongsgewijs gebeurt. Voorts worden uit dit beginsel van de logische doelmatigheid twee typen van bijzondere, reëel genoemde, doelmatigheid afgeleid. Het ene heeft betrekking op de doelmatige samenhang van de subjectieve kenvermogens bij het zien of horen van bepaalde objecten. In de *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* wordt dit type van doelmatigheid verder geëxpliciteerd. Het tweede type van reële doelmatigheid heeft betrekking op de innerlijke structuur van bepaalde (klassen van) objecten binnen de natuur. Wij spreken dan van een teleologisch oordeel. De

¹⁶² Plat, *Fysische teleologie*, p. 19. Zie ook. Ernst, *Der Zweckbegriff*, p. 26 ev.

¹⁶³ KdU, Einl, AA, V, 182 (r. 34-5), 184 (r. 22), GW, X, 91, 93

¹⁶⁴ KdU, Einl, AA, V, 186 (r. 15-6), GW, X, 96

¹⁶⁵ KdU, EE, AA, XX, 236-7, GW, X, 51

¹⁶⁶ ZeF, AA, VIII, 362 (r. 13-5), GW, XI, 219.

¹⁶⁷ Dusing en Cassirer gebruiken voor dezelfde materie resp. ongeveer 50 en 80 pagina's

structuur en de implicaties van dat oordeel staan centraal in de *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Onze aandacht zal verder hiernaar uitgaan. Ik stel de vraag of het organisme *enkel* doelmatig genoemd mag worden op basis van zijn innerlijke structuur. Is het ook mogelijk de verhouding van het organisme tot andere zijnden, van het rendier tot het rendiermos en de Lappen, als extern-doelmatig te bepalen? De beantwoording van die vraag moet de oplossing vormen voor het probleem dat in Kants filosofie van de wereldvrede de externe finaliteit als een integraal onderdeel voorkomt, terwijl velen menen dat de *Kritik der teleologischen Urteilskraft* de mogelijkheid van die finaliteit categorisch ontkent.¹⁶⁸

Toch is het al vanuit EE opmerkelijk dat men daar zo zeker van is. Want in de laatste paragraaf van EE die door Cassirer wellicht als gevolg van zijn afwijzing van de externe teleologie niet besproken wordt¹⁶⁹, kondigt Kant de externe teleologie wel degelijk aan. In deze paragraaf geeft Kant aan hoe hij zich de indeling van de KdU voorstelde. De indeling van de esthetische en de teleologische oordeelskracht moet zich laten leiden door de overweging dat alle doelmatigheid, zowel subjectief als objectief (dus: esthetisch of teleologisch), in een innerlijke en een relatieve (dus: externe¹⁷⁰) doelmatigheid uiteenvalt.¹⁷¹ Het feit dat de esthetica uit een *Analytik des Schönen* en een *Analytik des Erhabenen* bestaat, gaat hierop terug. De eerste *Analytik* zou dan betrekking hebben op de voorstelling van het voorwerp op zich, de tweede op het gebruik van die voorstelling. Het is opmerkelijk dat daarmee het bekende onderscheid binnen Kants esthetica tussen het schone en het verhevene zou teruggaan op dit onderscheid tussen innerlijke en relatieve doelmatigheid, dat ook maatgevend zou zijn voor de indeling van de *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. De objectieve doelmatigheid heeft dus enerzijds betrekking op de innerlijke mogelijkheid van het object en anderzijds op de relatieve mogelijkheid van zijn uiterlijke gevolgen. In het eerste geval gaat het teleologisch oordeel over de volmaaktheid van een ding volgens zijn doel en in het tweede geval over de nuttigheid van een natuurobject voor andere dingen.¹⁷² Zo zou dus volgens Kants plan ook de verhandeling over de teleologie in twee boeken uiteenvallen, een over de beoordeling van de dingen als natuurdoelen voor wat hun innerlijke mogelijkheid betreft en een over de relatieve doelmatigheid.¹⁷³

¹⁶⁸ Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 80.

¹⁶⁹ Cassirer, *A Commentary*, p. VII, 176.

¹⁷⁰ KdU, § 63, AA, V, 366-7; GW, X, 313.

¹⁷¹ KdU, EE, AA, XX, 249 (r. 23-4); GW, X, 65: 'Allein man kann alle Zweckmäßigkeit, sie mag subjektiv oder objektiv sein, in innere und relative einteilen'.

¹⁷² KdU, EE, AA, XX, 250; GW, X, 66-7.

¹⁷³ KdU, EE, AA, XX, 251; GW, X, 68.

In wat Kant later, na EE, als KdU uitgegeven heeft, bevat enkel de *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* de twee oorspronkelijk aangekondigde boeken. En de gepubliceerde inleiding kondigt geen zelfstandig boek over de externe finaliteit meer aan. Mag daaruit de conclusie worden getrokken dat Kant van mening is veranderd en dat een kritische uiteenzetting over de teleologie zich tot de interne teleologie beperkt? Laten we ons tot de 'locus classicus' van Kants afwijzing van de externe teleologie, § 63 KdU, wenden.

6.4 Rendieren en drijfhout (2)

In zijn studie over Kants politieke filosofie doet Riley het voorkomen alsof de *Kritik der teleologischen Urteilkraft* toch - zoals aan het eind van EE beloofd - in twee delen uiteenvalt, waarbij de paragrafen tot en met § 81 aan de interne en de paragrafen daarna aan de externe teleologie zijn gewijd.¹⁷⁴ Nu geloof ik dat Riley voor een belangrijk deel gelijk heeft en dat we voor onze vraagstelling inderdaad vooral bij deze latere paragrafen te rade moeten gaan. Maar ik geloof niet dat men lichtzinnig over het probleem van de schijnbare afwijzing van de externe teleologie heen mag stappen. Want de voorbeelden waarmee Kant de externe teleologie lijkt te desavoueren, zijn dezelfde als die in ZeF tot de omgekeerde conclusie aanleiding geven. Daarom moet ook het begin van de *Kritik der teleologischen Urteilkraft* dat expliciet aan de interne teleologie gewijd is, onderzocht worden. In eerste instantie zal mijn aandacht gericht zijn op § 63. Ik zal onderzoeken of op basis van deze tekst inderdaad geconcludeerd moet worden dat Kant de externe teleologie voor onaanvaardbaar houdt. Verderop zal ik betogen dat het vraagstuk van de interne teleologie zelf een beroep doet op en uitnodigt tot een beschouwing over de externe teleologie.

6.4.1 *Kritik der Urteilkraft*, § 63

Het begin van het tweede deel van de KdU is tamelijk ambivalent. De eerste paragraaf doet niet vermoeden dat de externe teleologie buitengesloten zal gaan worden. Daarin stelt Kant gelijkelijk de vraag aan de orde of de dingen van de natuur als middelen tot doelen beschouwd mogen worden én of inderdaad de mogelijkheid van sommige natuurdingen enkel door een beroep op doelloorzakelijkheid inzichtelijk te maken is.¹⁷⁵ Het antwoord op beide vragen lijkt bevestigend te luiden. De teleologische beoordeling mag met recht bij het onderzoek van de natuur betrokken worden, indien we ons realiseren dat we dat doen naar analogie van de menselijke

¹⁷⁴ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 73; zo ook: Hennigfeld, *Der Friede*, p. 34-5.

¹⁷⁵ KdU, § 61, AA, V, 359; GW, X, 305.

causaliteit naar doelloorzaken. De natuur wordt dan beoordeeld en niet verklaard. Het begrip van de relaties ('Verbindungen') én vormen van de natuur naar doelen behoort tot de reflecterende en niet tot de bepalende oordeelskracht en is dus enkel een extra principe om de Erscheinungen in regels te vatten indien de wetten van de mechanische causaliteit daartoe onvoldoende zijn.¹⁷⁶ Het opmerkelijke van deze passage ligt natuurlijk niet bij het reflexieve karakter van de teleologische beoordeling, maar bij het feit dat de voorstelling van de natuur als technè zowel slaat op de relaties van de natuurdingen tot elkaar van middel tot doel, als op die objecten van de natuur die op grond van hun interne structuur als natuurdoel beschouwd mogen worden.

Uit de volgende twee paragrafen zou evenwel toch kunnen volgen dat de externe teleologie door Kant wordt buitengesloten. Want het lijkt erop dat Kant alvorens in § 64 aan zijn eigenlijke onderwerp: het eigen karakter van de dingen als natuurdoelen, toe te komen eerst in de twee daaraan voorafgaande paragrafen zijn object afbakent. Dat wordt gesuggereerd door het parallellisme van de titels van die paragrafen ("Von der ... zum Unterschied"). In § 62 stelt Kant dat de objectief-materiële doelmatigheid wordt besproken en niet de objectief-formele doelmatigheid die aan geometrische figuren moet worden toegekend.¹⁷⁷ In § 63 zou dan de relatieve (externe) objectief-materiële doelmatigheid worden uitgesloten ten gunste van een interne objectief-materiële doelmatigheid. Het lijkt erop dat Kant het zal hebben over de dingen van de natuur, voor zover zij *intern* als natuurdoelen beschouwd mogen worden.

Het is onder dit voorteken dat we § 63 aan de orde stellen. In deze paragraaf bepaalt Kant eerst wat objectief-materiële doelmatigheid eigenlijk is. De ervaring leidt onze oordeelskracht enkel tot zo'n begrip, wanneer de verhouding van oorzaak en effect zo beoordeeld moet worden dat de causaliteit van de oorzaak afhankelijk is van de idee van het effect. Oftewel: we menen dat er van een natuurdoel sprake is, wanneer de mogelijksvoorwaarde van de (dat natuurdoel bewerkende) oorzaak gelegen is in de voorstelling van haar effect.¹⁷⁸ In het licht van wat reeds gesteld is, levert dit geen bijzondere moeilijkheden op. Bij de mechanische causaliteit beschouwen we het effect als afhankelijk van de oorzaak *zonder* aan te nemen dat de oorzaak op de een of andere manier afhankelijk is van het beoogde effect. Als ten gevolge van een overstroming van de rivier het land vruchtbaar wordt, menen we niet dat de rivier buiten haar oevers

¹⁷⁶ KdU, § 61, AA, V, 360 (r. 25-9); GW, X, 306.

¹⁷⁷ KdU, § 62, AA, V, 361-6; GW, X, 307-12. Ik ga hier verder niet op in, zie: bijv. Cassirer, *A Commentary*, p. 313-9.

¹⁷⁸ KdU, § 63, AA, V, 366-7; GW, X, 313: "... nur alsdann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, ..., unterlegen".

getreden is opdat het aangrenzende land vruchtbaar zou worden. Stel dat we om welke reden dan ook dat wél moeten aannemen (bij voorbeeld omdat een dam in de rivier is aangelegd), dan zou de overstroming veroorzaakt zijn door het effect. We spreken dan van teleologische causaliteit: de oorzaak is afhankelijk van het (beoogde) effect. Deze causaliteit is eigen aan het menselijk handelen: als we bij voorbeeld een huis bouwen, is dat om er vervolgens in te gaan wonen of om er door middel van verhuur geld voor te krijgen.¹⁷⁹ Zonder zo'n beoogd effect zouden er geen huizen gebouwd worden.

Nu kan men, zo vervolgt Kant, die objectief-materiële doelmatigheid op twee manieren beschouwen: het effect kan onmiddellijk (zelf) als produkt van een technè beschouwd worden óf als middel voor het doelmatig gebruik van andere oorzaken. Deze laatste doelmatigheid wordt nuttigheid (voor de mens) of bruikbaarheid (voor ieder ander schepsel) genoemd en is relatief, terwijl de eerste een interne doelmatigheid van een natuurlijk wezen is.¹⁸⁰ In § 63 wordt de legitimiteit van de externe doelmatigheid aan de orde gesteld met behulp van een aantal aan de geografie ontleende voorbeelden. Mag het achterblijven van vele zandbanken in het noorden na het zich terugtrekken van de zee als een doel van de natuur beschouwd worden, omdat die zandbanken bijzonder geschikt zijn als ondergrond voor wouden van sparren? Of mag men de aanwezigheid van loogkruiden in de woestijnen als doel van de natuur beschouwen, omdat enkel onder die voorwaarde de kameel schip van de woestijn kan zijn? De rivieren zetten vruchtbare aarde op haar oevers af, waardoor het cultiveerbare land toeneemt. Mag men dit proces als objectief-materieel doelmatig beschouwen, omdat het nuttig is voor de mens? Als men die vragen bevestigend beantwoordt, dan heeft het begrip 'doelmatigheid' geen betrekking op de dingen zelf, maar op hun relatie tot iets anders. De dingen die extern-doelmatig genoemd worden, zijn doelmatig voor iets anders.¹⁸¹ De doelmatigheid ontleen ze aan dat andere. Daarom stelt Kant in de centrale passage van deze paragraaf dat de externe doelmatigheid (de bruikbaarheid van een ding voor iets anders) enkel als een extern natuurdoel beschouwd mag worden onder de voorwaarde dat het bestaan van datgene, waarvoor het op directe of indirecte wijze nuttig is, *voor zichzelf* doel van de natuur is. Men kan wel stellen dat de rode aarde er is opdat de mens zich kan opmaken, of dat de mens er is om het paard te berijden en dit weer op zijn beurt om gras te eten. Maar als die reeks een oneindige aaneenschakeling van middelen en doelen is, ziet men niet in waarom iets er *moet* zijn. Slechts wanneer men mag aannemen dat er een absoluut

¹⁷⁹ KdU, § 65, AA, V, 372 (r. 31); GW, X, 320.

¹⁸⁰ KdU, § 63, AA, V, 367; GW, X, 313.

¹⁸¹ KdU, § 63, AA, V, 367-8; GW, X, 313-4.

doel is, kunnen de middelen die op dat doel gericht zijn ook als een (relatief) doel van de natuur beschouwd worden. Hun doel-zijn kunnen ze dan aan dat absolute doel ontleen. Daarmee stuiten we echter op een fundamenteel probleem: enkel op basis van een natuurbeschouwing is niet uit te maken of iets doel op zich is. Daarom rechtvaardigt de relatieve doelmatigheid niet tot een absoluut teleologisch oordeel.¹⁸² Daarom is "the general idea" volgens Cassirer dat we aan de natuur geen externe doelmatigheid mogen toeschrijven.¹⁸³

Deze conclusie lijkt nog eens bevestigd te worden door de laatste alinea van § 63, waarin Kant schrijft: "In koude landen beschermt de sneeuw het zaaigoed tegen de vorst; zij begunstigt (door de slee) de gemeenschap der mensen; de Lap vindt er dieren die deze gemeenschap bewerken (rendieren), die voldoende voedsel vinden in een droog stuk mos dat zij voor zichzelf onder de sneeuw vandaan moeten krabben en die zich toch gemakkelijk temmen en gewillig van de vrijheid, waarin zij zich zeer wel staande konden houden, beroven laten. Voor andere volkeren in dezelfde bevroren regio bevat de zee (een) rijke voorraad aan dieren, die - buiten de voeding en de kleding, die zij leveren, en buiten het hout¹⁸⁴, dat de zee ten behoeve van woningen als het ware naar hen toe laat stromen - hen nog brandstof voor de verwarming van hun hutten leveren. Hier is nu een bewonderenswaardige samenkomst van zo vele betrekkingen van de natuur op één doel. En dat is de Groenlander, de Lap, de Samojede, de Jakoet etc. Maar men ziet niet, waarom in het algemeen mensen daar moeten leven. Dus zeggen: dat *daarom* waterdampen uit de lucht in de vorm van sneeuw naar beneden vallen, de zee haar stromingen heeft die het in de warmere landen gegroeide hout daarheen meevoeren, en er grote, met olie gevulde zeedieren zijn, *omdat* de idee van het voordeel voor bepaalde armzalige schepsels ten grondslag ligt aan de oorzaak, die al de natuurprodukten aanbrengt: zou een zeer gewaagd en willekeurig oordeel zijn. Want ook wanneer al deze nuttigheid van de natuur er niet zou zijn, dan zouden we niets aan de toereikendheid van de natuurlijke oorzaken aan deze gesteldheid¹⁸⁵ missen. Sterker nog: het zou ons zelfs vermetel en onnadenkend dunken te zijn een zodanige aanleg ook maar te verlangen en aan de natuur een zodanig doel toe te dichten (want zelfs zonder dat heeft enkel de grootste onverdraagzaamheid van de mensen onder elkaar hen kunnen verstrooien tot in zo ongestreken streken)".¹⁸⁶

¹⁸² KdU, § 63, AA, V, 368-9; GW, X, 315.

¹⁸³ Cassirer, *A Commentary*, p. 322.

¹⁸⁴ Ik meen dat de vertaling van Bernard, in: Kant, *Critique of Judgement*, p. 215 correct is en die van Philonenko, in: Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 188 niet; Het verschil heeft betrekking op het "und dem Holze".

¹⁸⁵ "Beschaffenheit" lijkt me hier te slaan op de aard van de situatie in het hoge noorden.

¹⁸⁶ KdU, § 63, AA, V, 369; GW, X, 315-6.

Is op basis van deze tekst de conclusie onontkoombaar dat de rendieren er volgens Kant niet zijn omwille van de Lap, het drijfhout niet om het ontbreken van het hout in het hoge noorden te compenseren? Het is gewaagd en willekeurig om te menen dat aan de ordening van de natuur het voordeel van het armzalige schepsel 'mens' ten grondslag ligt. Dat oordeel is willekeurig: want indien er - wat goed denkbaar is - geen rendieren zouden zijn of de zeestromingen anders zouden lopen zodat het drijfhout niet in het hoge noorden aanspoelt, dan waren we ons van het ontbreken van deze faciliteiten niet eens bewust. Net zomin rekenen we het de natuur aan dat de klimatologische omstandigheden niet anders zijn, zodat er in het hoge noorden meer begroeiing mogelijk zou zijn dan nu het geval is. Dat oordeel is ook gewaagd, want de mens meent dat de natuur ingericht is ten behoeve van zijn geluk. Die gedachte werd door Kant al naar aanleiding van de aardbeving van Lissabon aangeklaagd als een onterechte zelfingenomenheid.¹⁸⁷

Niettemin zijn er mijns inziens goede redenen om vol te houden dat op basis van § 63 *niet* geconcludeerd mag worden tot een afwijzing van de externe teleologie door Kant. Wanneer we deze tekst bestuderen, moeten we ons realiseren dat hij geschreven is tegen de achtergrond van een platte teleologie, waarbinnen rivieren, bergen, daglicht als nuttig voor de mens en dus extern-doelmatig beschouwd werden.¹⁸⁸ Met een dergelijke teleologie wil Kant om drie redenen niet akkoord gaan. In de *eerste* plaats gaat zo'n dogmatische teleologie lijnrecht in tegen de bedoeling waarmee Kant het invoeren van de reflecterende oordeelskracht (en dus ook de teleologie) rechtvaardigde, namelijk om over een heuristisch beginsel, een extra principe voor het onderzoek naar de natuur te beschikken. Een niet-regulatief, maar dogmatisch opgevatte teleologie heft de vraag naar het 'hoe' van de dingen op ten gunste van het antropomorf-utilitair verstande 'waarom' van de dingen. De neus is er om een bril op te zetten, schamperde Voltaire. Zo'n benadering is geen hulp bij, maar een belemmering voor het inzicht.¹⁸⁹

Er is een *tweede* reden om de dogmatische teleologie af te wijzen: zij is blind voor het feit dat de extern-doelmatige verhoudingen voor een deel door de activiteit van de mens zelf tot stand komen. Nu lijkt de verhouding van rendier tot mens wel hét voorbeeld van een dogmatisch opgevatte extern-doelmatige verhouding: het rendier is het enige huisdier dat de mens niet door middel van voedsel aan zich bindt¹⁹⁰, maar zelfs die symbiotische verhouding is het gevolg van een activiteit van de mens,

187 Lissabon, AA, I, 460.

188 Düsing, *Teleologie*, p. 122.

189 Düsing, *Teleologie*, p. 117.

190 Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 34; idem, *l'oeuvre de Kant*, p. 82.

namelijk het temmen. De dogmatische externe finaliteit stelt ten onrechte de wereld voor als een volmaakt op het nut en het geluk van de mens geordend geheel. De natuur is niet enkel op het welzijn van de mens gericht. Aardbevingen, vuurspuwende bergen en gevaarlijke stormen zijn net zo natuurlijk als datgene wat zich rustig en met een zekere regelmaat voor doet.¹⁹¹ De natuur biedt de mens geen pasklare antwoorden op zijn behoeften aan. Kants gevoeligheid daarvoor blijkt duidelijk als we de reeds genoemde voorbeelden nogmaals bezien: ofschoon de rivieren en de zee vruchtbaar slib aan oevers en kust afzetten, is het dankzij de activiteit van de mens dat de eb het slib niet weer onmiddellijk wegneemt en dat dus de hoeveelheid vruchtbaar land kan toenemen.¹⁹² Niet altijd gaat de mens verstandig om met hetgeen hem door de natuur wordt aangeboden. Dat blijkt wel uit het feit dat we terecht, zo meent Kant, onze voorouders verwijten dat zij de sparrenwouden in de noordelijke kuststreken hebben vernietigd. Op die arme grond groeit niets anders en de terugkeer van de zee wordt erdoor mogelijk.¹⁹³ Wat de natuur aanreikt, wordt door de mens in zijn historisch-maatschappelijk bestaan gebruikt en omgevormd.

De tweede reden is dus dat de dogmatische teleologie ten onrechte de verhouding tussen natuur en mens als een statische relatie karakteriseert. De extern-doelmatige verhouding waarop de aanhanger van zo'n teleologie zich beroept, is voor een belangrijk deel een door de mens zelf voortgebrachte, *historische* verhouding. Kant ontkent mijns inziens dan ook *niet* dat er geen wonderlijke samenhang van werkende oorzaken zou zijn en dat men niet een finaal werkende oorzakelijkheid als *hypothese*¹⁹⁴ zou mogen aannemen. Wat Kant *wél* beweert, is dat men op grond van het rendier, het drijfhout en de met olie gevulde dieren niet inziet, waarom er mensen in het hoge noorden wonen. Het is niet zo dat zij er wonen omdat het leven er nu eenmaal mogelijk is. De ware reden dat de Lap en de Groenlander in het onherbergzame noorden wonen, het rendier tot huisdier maken en het drijfhout voor huisvesting benutten, is de grootste onverdraagzaamheid van de mensen onder elkaar.¹⁹⁵ De oorzaak van de verspreiding van de mensen over de wereld is gelegen in de oorlog(sdreiging).¹⁹⁶ De aanwezigheid van de Lap in het hoge noorden wordt niet door het rendier, maar door de oorlog verklaard. Het rendier is er de noodzakelijke, maar niet de voldoende voorwaarde voor. Een dogmatische teleologie heeft geen oog voor de menselijke, historische bijdrage aan de be-

¹⁹¹ Lissabon, AA, I, 431.

¹⁹² KdU, § 63, AA, V, 367 (r. 14-5); GW, X, 313.

¹⁹³ KdU, § 63, AA, V, 367 (r. 30-1); GW, X, 314.

¹⁹⁴ KdU, § 63, AA, V, 369 (r. 1); GW, X, 315.

¹⁹⁵ KdU, § 63, AA, V, 369 (r. 26-8); GW, X, 316.

¹⁹⁶ ZeF, AA, VIII, 363 (r. 5, 23-4), 364 (r. 6-11); GW, XI, 220-2; Vorarbeiten zu ZeF, AA, XXIII, 160; Antrop, AA, VII, 268 (r. 25-6); GW, XII, 603.

trekkingen binnen de wereld. Slechts een teleologie die de grenzen van wat gekend kan worden in acht neemt en de geschiedenis niet stil legt, komt in aanmerking om aanvaard te worden.

Het *derde* bezwaar tegen de dogmatische teleologie betreft de veronderstelling dat de natuur op het voordeel of het nut van de mens gericht zou zijn. Daartegen is niet alleen in te brengen dat de natuur voor de mens ook vele onaangename gebeurtenissen in petto heeft, maar ook dat het geluk of voordeel van de mens onmogelijk in algemene zin bepaald kan worden. Dit is mijns inziens Kants centrale bezwaar tegen de klassieke externe doelmatigheid. Dat wordt duidelijk door Kants definitie van de externe doelmatigheid te bezien vanuit de veronderstelling dat het de natuur om het geluk van de mens te doen is. Uiterlijke doelmatigheid, de bruikbaarheid van een ding voor iets anders, kan enkel dan als een natuurdoel beschouwd worden indien het bestaan van datgene, waarvoor het direct of indirect nuttig is, *voor zichzelf* doel van de natuur is.¹⁹⁷ Aldus zou het rendier zijn status als extern natuurdoel ontlelen aan het voordeel dat het voor de Lap vormt. Welnu, het is voor Kant onaanvaardbaar dat het doel op zich het geluk zou zijn. Als externe doelmatigheid alleen bij de gratie van een absoluut doel mogelijk is, dan kan dat doel enkel gelegen zijn in de goede wil, die inderdaad niet door een beschouwing van de natuur te vinden is.¹⁹⁸ Net als het probleem van de theodicee is ook de vraag naar de legitimiteit van de extern-doelmatige ordening van de natuur onbeantwoordbaar zonder de morele bestemming van de mensheid en haar geschiedenis. Kants afwijzing van de klassieke theodicee en van de dogmatische externe doelmatigheid kan tot één motief herleid worden: veronachtzaming van de moraliteit.

Het is dus goed verklaarbaar dat de voorbeelden in ZeF een positieve betekenis hebben, zodat we ten aanzien van het drijfhout op de fysisch-mechanische oorzakelijkheid moeten letten, maar tevens de teleologische die wijst op de voorzorg van een over de natuur gebiedende wijsheid, niet uit het oog mogen verliezen.¹⁹⁹ In ZeF worden rendieren en drijfhout ter sprake gebracht *nadat* de moraliteit en haar implicaties voor de rechtsorde genoemd zijn. Het probleem dat er nog geen absoluut doel is waaraan de daarop gerichte middelen hun doelmatigheid kunnen ontlelen, doet zich in ZeF niet voor. Dáár spreekt Kant over de doelmatigheid in de loop van de wereld die gericht is op het objectieve einddoel van het menselijk geslacht²⁰⁰, en over de verhouding en de samenhang van de kunstige voorzieningen van de natuur in het perspectief van het (morele) doel dat de

¹⁹⁷ KdU, § 63, AA, V, 368 (r. 32-6); GW, X, 315.

¹⁹⁸ KdU, § 86, AA, V, 443 (r. 10-3); GW, X, 404. Ik kom hier vanzelfsprekend nog over te spreken.

¹⁹⁹ ZeF, AA, VIII, 361 (r. 37-9); GW, XI, 218n.

²⁰⁰ ZeF, AA, VIII, 361; GW, XI, 217.

rede ons onmiddellijk voorschrijft.²⁰¹ Het *verschil in plaats* verklaart het zo in het oog springende verschil in waardering van de voorbeelden van rendieren en drijfhout. Daarmee wordt de betekenis verhelderd van hetgeen bij de bespreking van de twee inleidingen bij de KdU werd gezegd, namelijk dat het teleologisch oordeel een beroep doet op de *rede*. Met behulp van het voorbeeld van het oog heb ik aangetoond hoe een object intern-teleologisch beoordeeld wordt, wanneer het in overeenstemming met de rede wordt gedacht. Dezelfde gedachte blijkt dus ook op te gaan voor de externe teleologie, wier mogelijkheid berust op een absoluut doel dat voor Kant uiteraard in de praktische rede te vinden is.

Daar komt nog iets bij. De reeds aangehaalde conclusie van § 63 luidt: "Da jenes (nl. het bestaan van iets dat op zich doel van de natuur is) aber, durch bloße Naturbetrachtung, nimmermehr auszumachen ist: so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtige."²⁰² Daaruit volgt mijns inziens *niet* dat er volgens Kant geen externe doelmatigheid zou zijn, zoals Cassirer beweert, maar dat de relatieve doelmatigheid geen rechtvaardiging vormt voor absolute teleologische oordelen, ofschoon zij wel degelijk hypothetisch aanwijzingen geeft over natuurlijke doelen.²⁰³ Ik mag dus niet absoluut zeggen dat de loogkruiden er zijn voor de kameel, maar als ik me aan het 'als-of-perspectief houd, is mijn gedachte legitiem.²⁰⁴ Daarom stel ik dat § 63 de mogelijkheid van een externe teleologie vanuit het morele einddoel van de schepping onverlet laat. In deze conclusie is er nog iets, dat aandacht verdient. Moeten we op basis van deze passage concluderen dat een intern-doelmatig oordeel wél een absoluut teleologisch oordeel is, zoals Copleston meent?²⁰⁵ En wat betekent het als een intern-doelmatig oordeel wel absoluut zou zijn? Het kan *niet* betekenen dat een oordeel over de interne doelmatigheid geen oordeel van de reflecterende oordeelskracht zou zijn. Want het feit dat we enige produkten in de natuur moeten beoordelen alsof de idee van het geheel aan de samenstelling van de delen ten grondslag ligt, is het gevolg van de bijzondere gesteldheid van ons verstand dat de doelloorzaakelijkheid als categorie niet bevat. Het teleologische oordeel over het organisme is een beoordeling van de reflecterende oordeelskracht en een bewijs voor de beperktheid van ons verstand.²⁰⁶ Absoluut kan hier dus enkel staan tegenover het relatieve karakter van de externe doelmatigheid. Het rendier zélf als organisme kan doelmatig genoemd worden zonder zijn

²⁰¹ ZeF, AA, VIII, 362, GW, XI, 218

²⁰² KdU, § 63, AA, V, 368-9, GW, X, 315

²⁰³ KdU, § 63, AA, V, 368-9, GW, X, 315, zo ook Dusing, *Teleologie*, p. 129.

²⁰⁴ Philonenko, *théorie Kantienne*, p. 39

²⁰⁵ Copleston, *A history of philosophy*, Bk II, Vol. VI, p. 371-2.

²⁰⁶ KdU, § 77, AA, V, 407-8 (m n 408, r. 6-13), GW, X, 361-2.

relatieve doelmatigheid voor het rendiermos of de Lap ter sprake te brengen. Dat brengt mij bij de vraag, wat een intern-doelmatig oordeel nu eigenlijk is en of interne doelmatigheid volledig losgemaakt kan worden van de externe doelmatigheid.

6.4.2 De wereld als doelmatig geheel

Om het intern-doelmatige oordeel te introduceren geeft Kant het volgende voorbeeld. Stel dat ik op een door mij voor onbewoond gehouden eiland een geometrische figuur aantref. Ik ontkom er dan niet aan te menen dat aan dit object de voorstelling ervan ten grondslag heeft gelegen. Want de veronderstelling dat de redeloze natuur in de gestalte van een zich met eb en vloed bewegende zee, van de uit alle hoeken waaiende wind of van de voetsporen van de diverse dieren een dergelijke vorm zou hebben kunnen voortbrengen, is té onwaarschijnlijk om aanvaard te worden. We menen dan ook in zo'n geval het spoor van de mens aangetroffen te hebben. Iets soortgelijks doet zich voor wanneer we een bepaald object van de natuur, het organisme²⁰⁷, als natuurdoel beoordelen. Men kan zich namelijk niet voorstellen dat de natuur met haar mechanische causaliteit een dergelijk object kan realiseren. Bij een organisme is zelfs iets meer aan de hand: bij de geometrische figuur ligt de eraan ten grondslag liggende werkende oorzaak *buiten* het ding zelf, terwijl een object dat als natuurdoel bestaat, oorzaak en effect van zichzelf is.²⁰⁸ Deze gedachte wordt als volgt door Kant uitgewerkt: om een ding als een natuurdoel te kunnen beschouwen is het in de *eerste* plaats nodig dat de onderdelen van dat geheel - naar hun bestaan en vorm - enkel mogelijk zijn door hun relatie tot het geheel. De idee van het geheel moet immers de samenstelling van de delen bepalen.²⁰⁹ Toch is die voorwaarde niet voldoende om een natuurdoel te karakteriseren. Want ook de produkten van de menselijke technè, zoals de geometrische figuur, vallen nog onder deze bepaling van deel en geheel. Men kan daarbij ook aan een uurwerk denken. Aan de totstandkoming van een uurwerk is een idee voorafgegaan, die als doelloorzaak de ordening van de onderdelen tot elkaar en tot het geheel heeft bepaald. Maar de verbinding van die onderdelen is uitwendig. De delen werken wel samen, maar de het geheel bewegende oorzaak ligt niet in het object zelf. Het ene rad brengt het andere rad niet voort, net zomin als het uurwerk zichzelf reproduceert.²¹⁰ Dat is wel het geval bij organismen: planten, dieren en mensen.

²⁰⁷ Cassirer, *A Commentary*, p. 323, Dusing, *Teleologie*, p. 116-7.

²⁰⁸ KdU, § 64, AA, V, 370, GW, X, 317-8

²⁰⁹ KdU, § 65, AA, V, 373, GW, X, 320

²¹⁰ KdU, § 65, AA, V, 374 (r. 9-15), GW, X, 322, Cassirer, *A Commentary*, p. 329.

Iets kan dus enkel als natuurdoel aangemerkt en van een produkt van de menselijke technè onderscheiden worden, indien aan een *tweede* voorwaarde voldaan is: de delen van het natuurdoel moeten zodanig één geheel vormen dat zij van elkaar wederzijds oorzaak en effect zijn.²¹¹ Dan bepaalt het geheel de vorm en de verbinding van alle delen, terwijl die delen elkaar en het geheel voortbrengen. In een natuurdoel bestaat ieder deel dus niet alleen omwille van de andere delen en het geheel, maar tevens als een de andere delen (en dus het geheel) *voortbrengend* orgaan. Een natuurdoel is intern niet slechts een georganiseerd geheel, maar bovendien een *zichzelf organiserend* wezen.²¹² In tegenstelling tot de produkten van een technè ligt de wederzijdse relatie tussen oorzaak en gevolg en tussen delen en geheel niet buiten, maar *in* het object zelf. Bij een organisme is er geen handelende actor buiten dat organisme, maar handelen de delen ervan zelf ten opzichte van elkaar.²¹³ Een natuurdoel is dus niet slechts een machine met bewegende kracht, want het bezit een zichzelf voortplantende en vormende kracht. Daarom kan men het natuurdoel niet naar analogie van de technè begrijpen. Een organisme - en dus ook de mens - is geen machine, want bij een machine denkt men noodzakelijk aan een ambachtsman die buiten de machine staat, terwijl een organisme zichzelf organiseert. Deze onnaspeurlijke eigenschap van het organisme kan beter door de analogie van het leven aangeduid worden. Maar strikt genomen heeft de organisatie van de natuur niets analoogs met enige, door ons gekende causaliteit.²¹⁴ Het principe en de definitie van de interne doelmatigheid luidt dan als volgt: een georganiseerd produkt van de natuur is zodanig dat daarin alles wederzijds doel en middel is. In een natuurdoel is niets zo maar, doelloos of aan een blind mechanisme van de natuur toe te schrijven. Dit principe is tot stand gekomen naar aanleiding van de waarneming van organismen, maar haar aanspraak op algemeenheid en noodzakelijkheid ontleent het aan het a priori-beginsel van de reflecterende oordeelskracht.²¹⁵ Daarom is het begrip van het natuurdoel geen constitutief begrip van het verstand, maar een regulatief begrip van de oordeelskracht.²¹⁶

211 KdU, § 65, AA, V, 373 (r 17-9), GW, X, 321

212 KdU, § 65, AA, V, 373-4 (m n 374, r 6-8), GW, X, 321-2.

213 Cassirer, *A Commentary*, p 330, Düsing, *Teleologie*, p 116.

214 KdU, § 65, AA, V, 374-5, GW, X, 322-3. Het is op dit moment dat Kant in een noot (AA, V, 375n, GW, X, 323n) de voor de politieke filosofie direct relevante opmerking maakt dat het begrip 'organisatie' bijzonder geschikt is om de recent hervormde staat aan te duiden. Hiermee doet Kant geen afbreuk aan zijn opvatting van het maatschappelijk verdrag, noch loopt hij vooruit op de in de romantiek populair geworden opvatting van de staat als een organisme. Het begrip 'organisatie' is daarom voor de republiek bijzonder geschikt, omdat in zo'n staatsgemeenschap ieder lid zowel middel als doel van die gemeenschap is (zie hoofdstuk 4.3.1)

215 KdU, § 66, AA, V, 376, GW, X, 324

216 KdU, § 65, AA, V, 375 (r 17-9), GW, X, 323.

Zo wordt dus aan het organisme op grond van zijn innerlijke vorm interne doelmatigheid toegeschreven. Toch is Kant mijns inziens niet in staat die interne doelmatigheid volledig van de externe doelmatigheid te scheiden. Dat moge blijken uit het voorbeeld van de boom waarmee Kant de idee van het intern natuurdoel aanschouwelijk wil maken.²¹⁷ De boom is, zo meent Kant, in drie opzichten zowel oorzaak als gevolg van zichzelf. In de eerste plaats als soort, want de boom die zich voortplant, zet zijn eigen soort voort. Als zodanig is hij dus oorzaak en gevolg van zichzelf. Vervolgens mag de individuele boom als zodanig gezien worden. Hij is namelijk zowel de oorzaak als het gevolg van zijn groei, die daarom van elke toename van grootte naar mechanische wetten onderscheiden moet worden. Datgene waarmee de boom groeit, wordt door hem zelf op basis van de natuurlijke middelen (de ruwe stof) tot de voor zijn groeiproces benodigde materie gevormd.²¹⁸ Het is naar aanleiding van dit tweede punt dat de vraag naar de verhouding van intern en extern opduikt. Want Kant benadrukt met recht de specificiteit van de stof, die de boom ten behoeve van zijn groei maakt. Maar toch blijkt ook dat een natuurdoel niet innerlijk georganiseerd kan zijn zonder tegelijk in verbinding te staan met andere dingen, die hem de grondstof leveren om te bestaan en als soort behouden te blijven. Het heeft minstens water, licht en lucht nodig om te leven en te groeien.²¹⁹ Zo stelt Kant ook zelf dat bij een organisme alles in hem als georganiseerd beschouwd moet worden, maar dat ook alles, wat in zekere (externe) verbinding met dat ding staat, wederom orgaan is.²²⁰ Het organisme is dus nooit *volledig* oorzaak en gevolg van zichzelf. Organismen kunnen hun interne doelmatigheid niet behouden zonder een doelmatige band met de buitenwereld, zonder externe doelmatigheid.²²¹

Deze afhankelijkheid van binnen en buiten spreekt ook uit het derde aspect, waaronder de boom oorzaak en gevolg van zichzelf is: het behoud van het ene deel van de boom hangt van het behoud van het andere deel af en omgekeerd. Zo zijn de bladeren produkten van de boom, maar ook de voorwaarde voor zijn behoud. Een herhaalde ontbladering zou hem doden.²²² Nu is er met de verhouding van de bladeren tot de boom iets merkwaardigs aan de hand. Want hoewel het Kant om een voorbeeld van interne doelmatigheid te doen is, lijkt hij ook te zeggen dat men de boom niet uitsluitend als een geheel van interdependente delen hoeft te beschouwen, maar ook als een verband van zelfstandige delen kan zien, die

²¹⁷ KdU, § 64, AA, V, 371-2; GW, X, 318-9.

²¹⁸ KdU, § 64, AA, V, 371; GW, X, 318-9.

²¹⁹ Düsing, *Teleologie*, p. 121.

²²⁰ KdU, § 66, AA, V, 377 (r. 22-3); GW, X, 326.

²²¹ Düsing, *Teleologie*, p. 121-2.

²²² KdU, § 64, AA, V, 372 (r. 2-4); GW, X, 319

zich tot elkaar extern-doelmatig verhouden.²²³ Deze zienswijze gaat terug op de mogelijkheid van het enten of oculeren. Omdat op de boom van de ene soort een klein boompje van een andere soort kan groeien, "daarom kan men ook aan dezelfde boom iedere twijg of ieder blad als slechts op deze geënt of geoculeerd beschouwen, dus als een op zichzelf bestaande boom, die zich slechts aan een andere (boom) vastmaakt en (zich) als een parasiet voedt".²²⁴ De bij uitstek intern-doelmatige verhouding van blad tot boom kan dus ook extern-doelmatig beschouwd worden!

Een zelfde vermenging van interne en externe finaliteit vinden we ook in een ander voorbeeld van Kant, namelijk dat van de lintworm en de droom. Daarin gebruikt Kant de gedachte dat de aanwezigheid van de lintworm een compensatie is voor een zeker gemis in de levensorganen van de mens of het dier waarbinnen hij parasiteert, voor het verklaren van de droom. Zou men de droom niet eveneens als een doelmatige ordening van de natuur mogen beschouwen, die verhindert dat de ontspanning van de lichamelijke krachten tijdens de slaap tot een volledig uitdoven van het leven zelf leidt?²²⁵ Van belang hierbij is de door Kant gemaakte analogie tussen een element dat van buiten komt en een functie vervult binnen het lichaam, en de droom, een interne functie van het lichaam zelf. Er is nóg een niet onbelangrijke, extern-doelmatige verhouding, die - zoals Kant het zwakjes uitdrukt - met de interne doelmatigheid samenhangt. En dat is de organisatie van beide geslachten in relatie tot elkaar voor de voortplanting van de soort. Beide partners zijn op zich als intern-doelmatige gehelen te beschouwen. Nochtans moeten zij tezamen gedurende korte tijd een *organiserend geheel* vormen om nieuwe intern-doelmatige gehelen te kunnen voortbrengen.²²⁶

Natuurlijk zeggen die voorbeelden niet alles. Zij tonen mijns inziens alleen aan dat het onderscheid tussen interne en externe finaliteit niet absoluut is. Enkel op grond daarvan kan nog niet tot de wereld als een extern-doelmatig geheel besloten worden. Kant houdt vol dat er een fundamenteel verschil is tussen de beoordeling van een ding als natuurdoel op grond van zijn interne structuur en de beoordeling van het bestaan van dat ding als een doel van de natuur.²²⁷ Men zou daarom kunnen menen dat de externe doelmatigheid in de aangehaalde voorbeelden alleen een functie vervult ten behoeve van de interne doelmatigheid. Laten we - en daarmee kom ik aan de centrale argumentatie over dit probleem toe - eens veronderstellen dat Kant inderdaad aan het onderscheid vasthoudt en al-

²²³ Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 84; idem, *théorie Kantienne*, p. 40.

²²⁴ KdU, § 64, AA, V, 371 (r. 35)-372 (r. 1); GW, X, 319.

²²⁵ KdU, § 67, AA, V, 380; GW, X, 329.

²²⁶ KdU, § 82, AA, V, 425; GW, X, 382. Daarom is de geslachtsgemeenschap doel van de natuur: MdS, R, § 24, AA, VI, 277, GW, VIII, 390.

²²⁷ KdU, § 67, AA, V, 378; GW, X, 327.

leen intern-teleologische oordelen aanvaardt. De vraag is dan of hij zich tevreden zou stellen met de daarin geïmpliceerde dichotomie in de natuur, waarbij het begrip 'doelmatigheid' enkel van toepassing zou zijn op organische, zichzelf organiserende zijnden, terwijl de mechanische causaliteit onverkort op de anorganische natuur van toepassing blijft.²²⁸ Ik meen met name op basis van § 67 dat Kant deze gedachte voor niet bevredigend houdt.²²⁹

In deze paragraaf stelt Kant dat vanzelfsprekend uitsluitend de georganiseerde materie het begrip 'natuurodoel' met zich meebrengt, omdat slechts dat begrip recht doet aan de complexe structuur van het organisme. Maar, zo voegt Kant toe, dit begrip leidt noodzakelijk naar de idee van de totale natuur als een systeem naar de regel van de doeleinden, waaraan al de mechanische verklaringen van de natuur ondergeordend moeten worden.²³⁰ Niet alleen dus ten aanzien van het organisme, waaraan het natuur-mechanisme nochtans een onbepaalbare, maar onmiskenbare bijdrage levert²³¹, moet de idee van het mechanisme aan die van de doelmatige organisatie onderworpen worden, maar ook ten aanzien van de natuur als geheel. De reële doelmatigheid binnen de organismen, waarin alle delen tegelijk doel en middel zijn en ieder deel doelmatig is voor het geheel, wordt tot voorbeeld, model of exemplarisch geval voor de inrichting van de *natuur als geheel*.²³² Het beginsel van de spaarzaamheid mag geëxtrapoleerd worden van de idee dat niets binnen een georganiseerd produkt van de natuur doelloos is²³³, naar de idee dat alles *in de wereld* ergens goed voor is. Binnen de wereld is er niets zomaar. Op grond van het voorbeeld dat de natuur aan haar organische produkten geeft, is men gerechtigd, ja wordt men zelfs opgeroepen van de natuur en haar wetten niets dan wat in het geheel doelmatig is, te verwachten.²³⁴ Het begrip 'doelmatig' kenschetst dus niet alleen het rendier als organisme, maar vormt ook de leidraad bij het zoeken naar verbanden tussen dit rendier en de andere zijnden, zoals het rendiermos en de Lap. Een leidraad, niet meer: want het principe van de *lex parsimoniae* toegepast op de wereld als geheel blijft een principe van de reflecterende en niet van de bepalende oordeelskracht en heeft dus geen constitutieve, maar regulatieve betekenis.²³⁵

²²⁸ Copleston, *A history of philosophy*, Bk II, Vol. VI, p. 373

²²⁹ Deze paragraaf wordt door Cassirer niet behandeld. Dat is gezien zijn "general idea" zeer begrijpelijk. Zie Cassirer, *A Commentary*, p. 336

²³⁰ KdU, § 67, AA, V, 378 (r. 35)-379 (r. 4), GW, X, 327-8

²³¹ KdU, § 81, ook § 78, AA, V, 424 (r. 30), 414 (r. 37), GW, X, 381, 370

²³² Dusing, *Teleologie*, p. 124

²³³ KdU, § 66, AA, V, 376 (r. 11-14), GW, X, 324.

²³⁴ KdU, § 67, AA, V, 379 (r. 5-9), GW, X, 328

²³⁵ KdU, § 67, AA, V, 379 (r. 10-11), GW, X, 328

Dit betekent dat ook het drijfhout, dat met de blinde stromingen van de oceanen wordt meegevoerd, in een doelloorzakelijke samenhang opgenomen mag worden. Er bestaat geen tegenspraak tussen de garantie van de eeuwige vrede en de Analytik van de teleologische oordeelskracht, want de conclusie van § 67 luidt als volgt: wanneer we eenmaal in de natuur een vermogen ontdekt hebben om produkten voort te brengen die door ons enkel met behulp van het begrip 'doelloorzaak' gedacht kunnen worden, gaan we verder en mogen we ook die produkten van de natuur tot een systeem van doeleinden rekenen, wier structuur het zoeken naar een ander principe dan het mechanisme van de blind werkende oorzaken niet noodzakelijk maakt. Want de voor de organismen noodzakelijke idee dat het geheel aan de (samenstelling van de) delen moet zijn voorafgegaan, voert ons naar gene zijde van de zintuiglijke wereld. En een bovenzinnelijke principe kan natuurlijk niet enkel voor bepaalde soorten van natuurlijke zijnden gelden, maar moet als geldig voor het geheel van de natuur als systeem beschouwd worden.²³⁶ Zo denken wij dus naar aanleiding van het organisme dat in een oneindige veelheid voorkomt, het geheel van de natuur als een doelmatig geheel, waarbinnen de mechanische wetmatigheden aan de teleologische ordening ondergeschikt zijn.²³⁷ Daarmee stelt Kant eenduidig een teleologisch begrip van de wereld op, van een wereld die als een organisch, doelmatig geheel beschouwd wordt.²³⁸

De gedachte dat we naar aanleiding van enige natuurvormen de gehele natuur volgens het principe van de doelloorzaken beschouwen, komt bij Kant herhaalde malen terug.²³⁹ Dit betekent evenwel niet dat daarmee het teleologisch begrip van de wereld bepaald is. Want in § 63 stelde Kant dat externe doelmatigheid enkel bevestigd kan worden indien er iets is dat aan alles wat ervoor nuttig is, zijn doelmatigheid verleent. Er moet iets zijn dat doel op zich is. Dat einddoel is op basis van een loutere beschouwing van de natuur niet te bepalen. Want als men zich de vraag stelt naar de uiterlijk-doelmatige betrekkingen, ziet men weliswaar dat het gras nuttig is voor het vee en het vee voor de mens, maar nog niet waarom de mens eigenlijk moet bestaan.²⁴⁰ Wellicht is de mens niet de laatste keten in de reeks, maar moet de volgorde omgekeerd worden: de mens zorgt ervoor dat de roofdieren niet zo talrijk worden dat ze de plantenetende dieren, die op hun beurt een overdaad aan plantengroei voorkomen, uitroeien. Dan

²³⁶ KdU, § 67, AA, V, 380-1; GW, X, 330.

²³⁷ KdU, § 78, AA, V, 414; GW, X, 369-70.

²³⁸ Düsing, *Teleologie*, p. 124.

²³⁹ KdU, § 70, § 75, § 77, AA, V, 387 (r. 36-7), 397 (r. 32), 398 (r. 18-9), 409 (r. 19); GW, X, 337, 349, 350, 363.

²⁴⁰ KdU, § 67, AA, V, 378; GW, X, 327.

heeft de mens geen hogere rang dan middel.²⁴¹ De vraag waarom mensen bestaan, is volgens Kant niet zo eenvoudig te beantwoorden, zeker niet wanneer men de primitieve inwoners van Nieuw Holland of van Vuurland in gedachten neemt. Zolang dus geen categorisch doel is vastgesteld²⁴², blijft de gedachte van een teleologisch geordende wereld niet meer dan een verwachting of een toegestane hypothese.²⁴³ Daarom kan het definitieve antwoord op de vraag naar de externe teleologie pas op grond van een absoluut doel gegeven worden. De beantwoording van die vraag komt in de *Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft* aan de orde.²⁴⁴ Alvoers dat cruciale gedeelte van de KdU te bespreken ga ik nu kort op de al dan niet vermeende onverenigbaarheid van mechanica en teleologie in.

Reeds bij de bespreking van de inleidingen in de KdU kwamen we tot de bevinding dat er geen antinomische verhouding bestaat tussen een mechanische verklaring van een *Erscheinung* volgens de objectieve beginselen en een technische beoordeling van hetzelfde voorwerp volgens het subjectieve principe van de reflectie.²⁴⁵ De wetten van de mechanische oorzakelijkheid hebben een constitutieve betekenis, terwijl het beginsel van de doelloorzakelijkheid enkel een regulatieve functie heeft. Toch stelt Kant in § 70 het probleem in andere, in eerste instantie bevreemdende bewoordingen. Want het antwoord op de vraag of de mechanische en de teleologische verklaringswijze incompatibel zijn, luidt daar als volgt: zolang men zowel de mechanische als de teleologische verklaringswijze als regulatieve beginselen beschouwt, zal er geen antinomie ontstaan. Die ontstaat pas indien men beide verklaringswijzen als constitutief opvat, want dan zegt men enerzijds: alle produktie van materiële dingen is volgens enkel mechanische wetten mogelijk, terwijl men anderzijds volhoudt dat enige produktie van materiële dingen niet volgens mechanische wetten mogelijk is. Dat is een contradictie. Wanneer men daarentegen stelt dat men alle gebeurtenissen en produkten in de natuur naar louter mechanische wetten dient te beoordelen, zegt men niet dat die gebeurtenissen en produkten enkel op basis van mechanische causaliteit mogelijk zijn. Het enige dat dan beweerd wordt, is dat altijd en zo ver mogelijk over de gebeurtenissen in en de produkten van de natuur volgens het principe van het mechanisme van de natuur moet worden gereflecteerd. Dit sluit echter een tweede maxime niet uit. Men mag bij gelegenheid het principe van de doelloorzaken hanteren om over bepaalde natuurvormen (en naar aanleiding daarvan over de gehele natuur) te reflecteren, ook al is deze beschou-

²⁴¹ KdU, § 82, AA, V, 427; GW, X, 384.

²⁴² KdU, § 67, AA, V, 378; GW, X, 327.

²⁴³ KdU, § 67, § 78, AA, V, 379 (r. 9), 414 (r. 19); GW, X, 328, 369.

²⁴⁴ Zo ook: Düsing, *Teleologie*, p. 129.

²⁴⁵ KdU, EE, AA, XX, 218; GW, X, 31.

wingswijze van die van het mechanisme van de natuur geheel verschillend.²⁴⁶ Deze passage is opmerkelijk omdat het mechanische en het teleologische principe als aan elkaar gelijkwaardig worden voorgesteld. In plaats van het onderscheid te maken tussen de objectieve mechanische principes van het verstand, die constitutief zijn, en het subjectieve teleologische principe, dat op het regulatieve a priori van de reflecterende oordeelskracht stoelt, stelt Kant beide principes als *maximes* van de reflectie voor, waarvan de ene van het verstand afkomstig is en de andere naar aanleiding van bijzondere ervaringen die om een beoordeling vanuit de rede vragen, ontstaat.²⁴⁷

Nu kan men zich afvragen of Kants voorstelling van zowel het mechanische als het teleologische beginsel als *maximes* van de reflectie niet in strijd is met de KrV, waar het beginsel van de (mechanische) causaliteit afgeleid wordt uit de categorie van de causaliteit²⁴⁸ en dus tot de bepalende en *niet* tot de reflecterende oordeelskracht behoort. In welke zin kunnen de mechanische én de teleologische causaliteit tot de reflectie gerekend worden? En ik meen met Cassirer²⁴⁹ dat het antwoord op die vraag in de volgende richting gezocht moet worden: noch de mechanische noch de teleologische causaliteit geven inzicht in de aard van de dingen, zoals ze op zich genomen - zonder de ordenende kracht van het verstand óf van de (reflecterende) oordeelskracht - zijn. Ook al hebben wij, mensen, geen objecten van ervaring zonder de categorieën van het verstand en de daarop gebaseerde mechanische causaliteit, toch zijn die objecten slechts *Erscheinungen voor ons* en niet de dingen op zich. Ook de objectieve principes van het verstand zijn in die zin subjectief dat ze geen inzicht verschaffen in de werkelijkheid zoals die los van de menselijke kennis bestaat. Er is dus een overeenkomst tussen de principes van het verstand en het principe van de oordeelskracht. En het is bij de gratie van dit "subjectieve" karakter van de mechanische causaliteit dat een andere verklaringswijze mogelijk is. De stelling dat de materiële dingen enkel mogelijk *zijn* volgens de wetten van de mechanica, zou een teleologische wijze van verklaren uitsluiten.

Zo vormt de uiteenzetting over deze eventuele antinomische verhouding voor Kant de aanleiding om de mogelijkheden én beperktheden van de menselijke kennis in het algemeen ter sprake te brengen. Want het feit dat de mens zowel gebruik maakt van de mechanische als van de teleologische causaliteit, zegt iets over de *menselijke* kennis. Of niet in de ons onbekende innerlijke grond van de natuur de fysisch-mechanische ver-

²⁴⁶ KdU, § 70, AA, V, 387-8; GW, X, 336-7.

²⁴⁷ KdU, § 70, AA, V, 386 (r. 30-33); GW, X, 336; zo ook: Cassirer, *A Commentary*, p. 342-3.

²⁴⁸ KrV, B 232.

²⁴⁹ Cassirer, *A Commentary*, p. 347.

binding en die naar doelloorzaken in één principe kunnen samenhangen, wordt daardoor niet beslist.²⁵⁰ Aan de implicaties van dit subjectieve karakter van de menselijke kennis en aan de daarmee contrasterende idee van een intuïtief verstand²⁵¹ besteedt Kant de nodige aandacht. Deze idee van het intuïtieve verstand wordt naar voren gebracht om de begrensdheid van de menselijke kennis duidelijk te maken, niet om er bevestigende uitspraken over te doen of er regels uit af te leiden.²⁵² Een bespreking van dit intuïtieve verstand gaat de doelstelling van deze studie te boven.

Aldus meen ik voldoende aannemelijk gemaakt te hebben dat Kants uiteenzetting over de teleologie, voor zover ik haar tot nu toe heb gevolgd, zich niet tegen de externe teleologie verzet. De centrale voorwaarde ervoor: het doel, dat zelf niet meer middel is voor iets anders en dat in staat is de anders oneindige regressie van middelen en doelen een halt toe te roepen en aan de erop gerichte middelen hun doelmatigheid te verlenen, is daarmee binnen het kader van de KdU evenwel nog niet vervuld. Dat zal gebeuren door middel van een analyse van met name § 83 en § 84 van de KdU. Deze paragrafen stellen mij in staat de vraag naar de plaats en de betekenis van Kants politieke filosofie te beantwoorden.

6.5 Van cultuur naar moraliteit

Volgens niemand minder dan Weil vormt § 83 van de KdU de beknoptste en nochtans rijkste samenvatting van Kants denken over politiek en geschiedenis.²⁵³ Daarin worden immers Kants opmerkingen over politiek, natuur en voorzienigheid binnen diens kritische filosofie geïntegreerd. Daartoe moet wel eerst een fundamentele verandering binnen Kants reflectie over de teleologie plaatsvinden. Want hoewel de scheiding tussen interne en externe doelmatigheid niet absoluut is, houdt Kant in de *Analytik* vast aan het onderscheid tussen de zienswijze waarbinnen een ding op grond van zijn innerlijke *vorm* natuurdoel en die waarbinnen het *bestaan* van dat ding als doel van de natuur wordt genoemd.²⁵⁴ Omdat op grond van een loutere beschouwing van de natuur het voor die laatste zienswijze noodzakelijke einddoel niet ontdekt kan worden, wordt de reflectie over de objectieve doelmatigheid in eerste instantie geleid door de vraag naar de innerlijke vorm van een doelmatig geheel (het organisme). Pas in het laatste deel van de KdU: *Methodenlehre der teleologischen Ur-*

²⁵⁰ KdU, § 70, AA, V, 388 (r. 10-13); GW, X, 338.

²⁵¹ M.n. KdU, § 77, AA, V, 405-410; GW, X, 359-364 is in dit opzicht van groot belang.

²⁵² Cassirer, *A Commentary*, p. 388.

²⁵³ Weil, *Problèmes Kantians*, p. 139n.

²⁵⁴ KdU, § 67, ook: § 10, AA, V, 378 (r. 12-14), 220 (r. 5-6); GW, X, 327, 135.

teelskraft wordt de onontkoombare vraag naar de (extern-)doelmatige verhouding van de zijnden tot elkaar aan de orde gesteld.

6.5.1 Het onderscheid tussen laatste doel en einddoel

Het is naar Kants oordeel onvermijdelijk dat op de beoordeling van iets als doel vanwege zijn innerlijke vorm de vraag volgt naar het doel van diens bestaan en in samenhang daarmee dus ook naar het laatste doel van de natuur. Want wanneer we eenmaal aan de innerlijke mogelijkheid van een georganiseerd ding een causaliteit van doelloorzaken én een idee, die aan die causaliteit²⁵⁵ ten grondslag ligt, moeten toeschrijven, kunnen we ook het bestaan van dit produkt niet anders dan als doel denken.²⁵⁶ Anders gezegd: we moeten ook het *bestaan* van organismen als doel van de natuur beschouwen, indien we ze op grond van hun *vorm* en innerlijke mogelijkheid als het gevolg van een verstandige oorzaak denken. We kunnen ons niet voorstellen dat het die oorzaak enkel te doen zou zijn om het voortbrengen van die vorm zonder zich rekenschap te geven van het bestaan van die vorm. Vanaf het moment dat een verstand gedacht wordt als de mogelijksvoorwaarde van dergelijke organische vormen, moet ook gevraagd worden naar de objectieve grond die dit produktieve verstand tot een dergelijke effect heeft kunnen bepalen. En die grond kan enkel het einddoel van de dingen zijn. We mogen dus niet bij de vraag blijven stilstaan, waarom bepaalde dingen in de wereld deze of gene vorm hebben en in de een of andere verhouding staan ten opzichte van elkaar, maar we dienen ook de vraag naar het einddoel van die zijnden en hun verhouding te stellen.²⁵⁷

Als nu van een bepaald voorwerp, een organisme, aangenomen moet worden dat het niet enkel als vorm, maar ook als bestaan een natuurdoel is, dan zijn er twee mogelijkheden: het doel van het bestaan van dat natuurwezen ligt in hem zelf en dat wil zeggen: het is niet enkel doel, maar ook einddoel, of het bestaat niet doelmatig als einddoel, maar als middel en dat betekent dat het einddoel buiten hem in een ander natuurwezen te vinden is.²⁵⁸ Uiterlijke, externe doelmatigheid, waarbij een ding van de natuur voor een ander ding als middel tot doel fungeert²⁵⁹, is enkel mogelijk onder de voorwaarde dat het bestaan van datgene, waarvoor dat ding direct of indirect nuttig is, *voor zichzelf* een doel van de natuur is. Zoals we zagen, is op basis van een beschouwing van de natuur niet uit te ma-

²⁵⁵ In overeenstemming met de vertaling van Philonenko laat ik "dieser" terugslaan op "eine Kausalität" (KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 5), GW, X, 383), zie Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 237.

²⁵⁶ KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 4-7), GW, X, 383

²⁵⁷ KdU, § 84, AA, V, 434 (r. 16)-435 (r. 3), GW, X, 393-4.

²⁵⁸ KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 10-14), GW, X, 383

²⁵⁹ KdU, § 82, AA, V, 425 (r. 4-5), GW, X, 381.

ken of er zo'n op zich staand doel van de natuur is.²⁶⁰ Als we de gehele natuur doorgaan, vinden we in haar als natuur geen enkel wezen dat aanspraak zou kunnen maken op de voortreffelijkheid einddoel van de schepping te zijn.²⁶¹ De redenering lijkt daarmee vast te lopen. Want een beschouwing van de natuur doet wel inzien dat de planten dienen als middel voor de herbivoren, die op hun beurt weer voedsel zijn voor de carnivoren. En deze reeks kan voortgezet worden tot de mens. Maar wellicht moet deze keten, met Linnaeus, omgekeerd worden en is de mens enkel een middel voor het evenwicht tussen produktieve en destructieve krachten van de natuur.²⁶²

Enerzijds nodigt de interne doelmatigheid dus zelf uit tot een extern doelmatige beschouwing, maar anderzijds lijkt het voor die beschouwing noodzakelijke einddoel onbereikbaar. Zonder dat einddoel kan aan de reeks van elkaar ondergeschikte doelen geen einde worden gemaakt²⁶³ en is er niets, waaraan de eventueel daarop gerichte middelen hun doelmatigheid kunnen ontleenen. Om deze moeilijkheden op te lossen introduceert Kant het cruciale²⁶⁴ onderscheid tussen *het laatste doel van de natuur* en *het einddoel van de schepping*. Nu lijkt het op grond van reeds een oppervlakkige kennisname van § 83-4 niet bijzonder moeilijk om dit onderscheid te verstaan. Ik zei reeds herhaalde malen dat het probleem van de theodicee en de teleologie volgens Kant onoplosbaar is zonder een beroep te doen op de moraliteit. Het ligt dus voor de hand dat de mens als moreel wezen het einddoel van de schepping is en uit § 83 blijkt dat de mens met zijn cultuur het laatste doel van de natuur is. Maar dat algemene inzicht verschaft weinig helderheid over de ontwikkeling van Kants gedachten. Met name moet bepaald worden hoe Kant zich verhoudt tot de in de westerse metafysica vanzelfsprekende gedachte dat de mens op grond van zijn rede hoger staat dan alle andere zijnden die daardoor aan hem ondergeschikt zijn.²⁶⁵ Ook in de 18de eeuw stelt men de natuur voor als een opgaande lijn van doelen met de mens als hoogste doel in de wereld en Kant was met deze gedachte op grond van "het nog niet overtroffen werk van Reimar" ²⁶⁶ volledig vertrouwd.²⁶⁷ Op welke gronden meent hij de uitdaging van Linnaeus te kunnen weerleggen, zodat de mens toch laatste doel en niet enkel middel van de natuur zou zijn?

²⁶⁰ KdU, § 63, AA, V, 368 (r. 32-35); GW, X, 315.

²⁶¹ KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 15-21); GW, X, 383.

²⁶² KdU, § 82, AA, V, 427 (r. 4-13); GW, X, 384.

²⁶³ KdU, § 84, AA, V, 435 (r. 32-33); GW, X, 395; ook: KrV, A 409, B 436.

²⁶⁴ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 74.

²⁶⁵ Ik volsta hier met te verwijzen naar Thomas van Aquino, die zich overigens beroept op Aristoteles: *Summa Theologiae*, II, IIae, qu. 66, art. 1 resp.

²⁶⁶ KdU, Allg.Anm, AA, V, 476; GW, X, 445.

²⁶⁷ Düsing, *Teleologie*, p. 128.

Om de centrale overgang²⁶⁸ in Kants gedachte te verhelderen grijp ik terug naar het probleem waarvoor zij stond: op grond van een beschouwing van de natuur vinden we talrijke verhoudingen van middel en doel, die evenwel niet door één principe geleid worden en dus slechts een aggregaat in plaats van een systeem van doelen vormen. Op grond waarvan zou de mens nu het laatste doel van de natuur kunnen zijn, al is hij als natuurding nooit einddoel?²⁶⁹ Het antwoord op die vraag luidt mijns inziens als volgt: "de mens is het laatste doel van de schepping hier op aarde²⁷⁰, omdat hij er het enige wezen is dat zich het begrip van doelen kan vormen. Hij is in staat door middel van zijn rede (Vernunft) uit een aggregaat van doelmatig gevormde dingen een systeem van doelen te maken."²⁷¹ Om deze centrale passage inzichtelijk te maken grijp ik terug naar de gedachte dat het volgens Kant zinloos is te spreken van externe doelmatigheid, indien de mens en diens geschiedenis daarvan geen deel zouden uitmaken. De fout van de klassieke teleologie is niet haar opvatting dat de rendieren er voor de Lap zijn, maar dat zij de aanwezigheid van de Lap in het hoge noorden daarmee afdoende meent te hebben verklaard. Extern-doelmatige verhoudingen zijn in belangrijke mate het gevolg van de activiteit van de mens. Het is de oorlog die de Lap naar het noorden verdrijft en hem dwingt rendieren te temmen. Als we dus de vraag stellen waarvoor alle rijken van de natuur, van planten en dieren goed zijn, moeten we zeggen: voor de mens. Want door het verschillend gebruik dat hij met behulp van zijn verstand van al die schepsels maakt, transformeert hij een aggregaat van doelmatige relaties tot een systeem. De mens moet niet enkel, op grond van zijn organische structuur, als doel van de natuur beschouwd worden, maar ook als laatste doel van de natuur. Want enkel in betrekking tot hem vormen alle overige natuurdingen een *systeem van doelen*.²⁷²

De mens onderscheidt zich van het rijk van de natuur door zijn besef 'doel van de natuur' te zijn. Op grond daarvan beschouwt hij de dieren niet als metgezellen van de schepping, maar als middelen en werktuigen voor het bereiken van zijn *willekeurige* bedoelingen.²⁷³ Door dit vermogen zich het een of andere doel te stellen onderscheidt de mens zich van de rest van de schepping.²⁷⁴ Door deze *onbepaalde* kwaliteit van doelstel-

²⁶⁸ Zie ook Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 82, Dusing, *Teleologie*, p. 209

²⁶⁹ KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 18-21), GW, X, 383

²⁷⁰ Kant verschrjft zich hier (KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 37), GW, X, 384) voor één keer, wanneer hij de begrippen 'laatste doel van de natuur' en 'einddoel van de schepping' vermengt tot 'laatste doel van de schepping'. De onmiddellijk daaropvolgende toevoeging 'hier op aarde' duidt erop dat Kant het laatste doel van de natuur bedoelt

²⁷¹ KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 36)-427 (r. 3), ex negativo 428 (r. 24-26), GW, X, 384, 386

²⁷² KdU, § 83, AA, V, 429 (r. 29-31), GW, X, 387.

²⁷³ Mutm. Anf, AA, VIII, 114, GW, X, 90-1

²⁷⁴ Mds, T, AA, VI, 392, GW, VIII, 522

lend wezen²⁷⁵ wordt de mens als laatste doel van de natuur gekarakteriseerd. Want op basis van het *verschillend* gebruik dat de mens met zijn verstand van alle andere schepsels maakt, ordent hij hen tot een systeem en is hij laatste doel van de natuur.²⁷⁶ Daarbij is het van belang op te merken dat volgens Kant de mens als gevolg van zijn intelligente, ordenende, doelmatige gebruik van dieren en planten een systeem van doelen sticht. Van een morele doelstelling is nog geen sprake. Op basis van een willekeurig stellen van doelen wordt de mens laatste doel van de natuur genoemd.²⁷⁷

Dat impliceert mijns inziens twee dingen. In de eerste plaats de bevestiging van wat we al hadden opgemerkt: een teleologisch verstaan van de wereld moet men niet beperken tot de doelmatigheid van de natuur buiten de mens. Ook de mens zelf moet beschouwd worden als onderdeel van de natuur. De uiteindelijke reikwijdte en vruchtbaarheid van het begrip van de teleologie wordt pas duidelijk wanneer ook de mens en de door hem geschapen wereld: de cultuur, mee in ogenschouw wordt genomen.²⁷⁸ Dit brengt ons bij het tweede punt dat aan de orde gesteld moet worden, met behulp waarvan de gedachte van Kant verder ontwikkeld kan worden. Indien we voldoende reden hebben om de mens op grond van zijn doelstellende, organiserende kwaliteit (reflexief) te beoordelen als het laatste doel van de natuur, laat zich de vraag stellen voor welk doel de mens de natuur organiseert of gebruikt?²⁷⁹ Wat in de mens moet als laatste doel beschouwd worden?

6.5.2 Geluk is niet het laatste doel van de natuur

Het antwoord op de daarnet gestelde vraag lijkt erg voor de hand te liggen. Want de mens poldert aangeslibd land in, temt rendieren, verzamelt drijfhout met het oog op zijn voordeel. Dit is het doel dat door de natuur in haar weldadigheid bevredigd moet worden.²⁸⁰ Het laatste doel van de natuur zou dus het geluk van de mens zijn.

Toch vindt volgens Kant de vraag naar hetgeen in de mens als laatste doel van de natuur fungeert, in het geluk van de mens niet haar antwoord. Kants teleologie is geen bescheiden, want reflexieve terugkeer naar de dogmatische, antropocentrische teleologie van de 18de eeuw. Als de natuur op het menselijk geluk zou zijn gericht, zou de ervaring een voort-

²⁷⁵ Despland, *Kant on History and Religion*, p. 73.

²⁷⁶ KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 35-37), GW, X, 384.

²⁷⁷ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 74

²⁷⁸ Dusing, *Teleologie*, p. 206.

²⁷⁹ KdU, § 83, AA, V, 429, GW, X, 387.

²⁸⁰ KdU, § 83, AA, V, 430 (r. 1), GW, X, 387. Riley, *Kant's political philosophy*, p. 75, vertaalt hier - in navolging van de Meredith-vertaling 'er' als 'man'. Dat lijkt onjuist 'er' slaat terug op 'der Zweck' (KdU, § 83, AA, V, 429 (r. 35), GW, X, 387). Dat doet aan de mijns inziens voortreffelijke interpretatie van Riley geen afbreuk.

durende weerlegging zijn van de idee dat de mens het laatste doel van de natuur is. Wanneer men de mens als troetelkind van de schepping beschouwt, schat men zowel de natuur buiten de mens als de natuur van de mens zelf verkeerd in.²⁸¹ De mens is als natuurwezen een van de vele diersoorten en staat net als zij bloot aan zowel de vernietigende als de weldadige krachten van de natuur.²⁸² Natuurrampen zoals de aardbeving van Lissabon vormen daarvoor een duidelijk bewijs. Door de geografie leert men bovendien dat de gehele woonplaats van mens, dier en plant niet het resultaat is van een wijze bedoeling van de natuur, maar van haar woeste en chaotische krachten.²⁸³ Het is niet alleen de natuur buiten de mens, die hem bedreigt met pest, hongersnood, overstromingen, hitte, koude, maar ook de incoherentie van zijn eigen natuur, die daaraan nog plagen van eigen vinding toevoegt: de onderdrukking door de macht, de barbarij van de oorlog.²⁸⁴ Sterker nog, de ellende die het menselijk geslacht als gevolg van natuurlijke oorzaken overkomt, is gering vergeleken bij die, welke het zichzelf aandoet.²⁸⁵ Zelfs wanneer de natuur buiten ons zo welwillend mogelijk zou zijn, dan nog was haar doel - indien dat tenminste in het geluk van de menselijke soort zou bestaan - onbereikbaar, omdat de aard van de mens er niet ontvankelijk voor is.²⁸⁶ Het geluk als de toestand van volledige bevrediging van alle behoeften en begeerten is een onmogelijkheid, omdat de invulling van wat dat concreet betekent, zo vaak verandert dat de natuur helemaal geen vaste, algemene wet zou kunnen aannemen om met dat veranderlijke begrip overeen te stemmen. Het ligt niet in de aard van de mens zich bevredigd en voldaan te weten.²⁸⁷ Op grond dus van de natuur - zowel buiten als binnen de mens - is het duidelijk dat het laatste doel van de natuur niet gelegen is in het geluk van de mens.

Deze conclusie volgt vanzelfsprekend niet enkel uit antropologische en geografische overwegingen. Het geluk mist de verwijzing naar datgene wat als einddoel van de schepping kan fungeren. Door zijn gevangenschap binnen de orde van de natuur is het geluk niet in staat om de brug te slaan naar hetgeen onvoorwaardelijk is en aan gene zijde van de natuur ligt. Het geluk mist het uitzicht op een categorisch doel (het bestaan van een ding als einddoel) dat geheel buiten de fysisch-teleologische wereldbeschouwing ligt²⁸⁸ en haar nochtans schraagt. Als laatste doel van de natuur

²⁸¹ Düsing, *Teleologie*, p. 210.

²⁸² KdU, § 82, AA, V, 427 (r. 23-4); GW, X, 384.

²⁸³ KdU, § 82, AA, V, 427-8, GW, X, 385-6.

²⁸⁴ KdU, § 83, AA, V, 430 (r. 24-31); GW, X, 388.

²⁸⁵ TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 168; ook: Idee, AA, VIII, 22; GW, XI, 40; SdF, AA, VII, 89; GW, XI, 362.

²⁸⁶ KdU, § 83, AA, V, 430 (r. 33-36); GW, X, 388-9.

²⁸⁷ KdU, § 83, AA, V, 430; GW, X, 388.

²⁸⁸ KdU, § 67, AA, V, 378; GW, X, 327.

kan alleen datgene aangemerkt worden dat een zekere band met dat einddoel heeft. En aangezien de mens zichzelf enkel een absolute waarde kan geven door wat hij in volle vrijheid doet, zonder acht te slaan op genot of op datgene wat de natuur hem kan verschaffen²⁸⁹, kan slechts datgene laatste doel van de natuur zijn dat als haar bijdrage beschouwd kan worden ter voorbereiding voor wat de mens uiteindelijk zelf moet doen om einddoel te zijn.²⁹⁰

Nu zou men kunnen menen dat met het geluk tevens het *enige* doel dat voor de kwalificatie 'laatste doel van de natuur' in aanmerking komt, is weggefallen. Immers, het geluk is niet iets willekeurigs, maar vormt een probleem dat de mens door zijn eigen natuur wordt opgedrongen. De oplossing ervan wordt door iedereen noodzakelijk verlangd.²⁹¹ Maar dat zou tot een tweetal vervelende conclusies leiden. In de eerste plaats zou dán ook de extern-teleologische beschouwing onmogelijk worden. Want het laatste doel dat in functie staat van het einddoel, vormt de voorwaarde voor het aan de natuur immanente principe van onderschikking van doeleinden. In de tweede plaats zou Kants ethiek in een aporetische situatie komen te verkeren indien de mens op grond van zijn aard noodzakelijk, maar tevergeefs het geluk zou nastreven, terwijl de morele imperatief hem voortdurend oproept de particulariteit te verlaten en de algemeenheid in acht te nemen. Deze antithetische verhouding van geluk en plicht is altijd een steen des aanstoots geweest voor de commentatoren van Kants ethiek, met Garve als een van de eersten.²⁹² Het was juist de bedoeling van de KdU om deze antithetische verhouding in een zo synthetisch mogelijke verhouding te veranderen. Omdat er een morele imperatief is, moet de natuur zo gedacht kunnen worden dat zij de mogelijkheid voor de realisering van het morele doel bevat. Hoe groot ook de kloof mag zijn tussen het gebied van de natuur en dat van de vrijheid, het doel van de vrijheid moet toch in de zintuiglijke wereld werkelijk worden.²⁹³ De mogelijkheidsvoorwaarde voor de mens als moreel wezen moet dus in de natuur en meer in het bijzonder in de mens als zintuiglijk wezen aanwezig zijn.²⁹⁴ De vraag naar het laatste doel van de natuur behelst niet alleen die naar een extern-doelmatige beschouwingswijze, maar ook die naar een mogelijke overgang van natuur naar vrijheid.

²⁸⁹ KdU, § 4, AA, V, 208-9; GW, X, 121.

²⁹⁰ KdU, § 83, AA, V, 431 (r. 12-15); GW, X, 389.

²⁹¹ KprV, AA, V, 25; GW, VII, 133.

²⁹² TuP, AA, VIII, 278-289; GW, XI, 130-143 vormt Kants antwoord op de tegenwerpingen van Garve. Deze tekst vormt m.i. een goede inleiding in Kants ethiek.

²⁹³ KdU, Einl, AA, V, 176 (r. 4-9); GW, X, 83.

²⁹⁴ KdU, Einl, AA, V, 195 (r. 30)-196 (r. 3); GW, X, 107.

6.5.3 Cultuur is het laatste doel van de natuur²⁹⁵

Naar Kants oordeel wordt in de *cultuur* de mogelijksvoorwaarde voor de externe teleologie én de overgang van natuur naar vrijheid gevonden. De cultuur als het natuurdoel van het menselijke geslacht²⁹⁶ is het laatste doel van de natuur.²⁹⁷ Zo blijkt inderdaad het begrip 'doelmatigheid', dat aan de basis van het teleologische denken staat, de brug te zijn tussen de wetmatigheden van de natuur en het door de praktische rede opgegeven einddoel.²⁹⁸

Met de stelling dat de natuur door middel van de cultuur de mens voorbereidt voor wat hij zelf moet doen om einddoel te zijn, is evenwel nog niets inzichtelijk gemaakt. Op grond waarvan bestaat er een alternatief voor het geluk, dat wél met recht aanspraak kan maken op de kwalificatie 'laatste doel'? De overgang van geluk naar cultuur wordt pas duidelijk indien we kort Kants redenering hernemen. Kant stelde dat de mens op grond van zijn doelstellend karakter de titel 'heer van de natuur' toekomt. Met behulp van zijn verstand en wil transformeert hij de natuur tot een systeem van aan elkaar ondergeschikte doelen. Daarbij is de mens uit op zijn voordeel, op het geluk. Want dat is zijn aard. Indien hij dus de natuur naar zijn hand zet, dan doet hij dat met het oog op de daarvan verwachte voordelige opbrengst. Indien de mens evenwel niet ook einddoel van de schepping was, zou hem de titel 'heer van de natuur' weer ontvallen.²⁹⁹ Want het laatste doel van de natuur kan enkel bepaald worden op grond van een onvoorwaardelijk einddoel dat aan gene zijde van de natuur ligt.³⁰⁰

Het geluk kan dus niet het laatste doel zijn. Maar als gevolg van het menselijk streven naar geluk ontwikkelt zich volgens Kant wél iets anders, dat als zodanig beschouwd mag worden. Wij hebben reeds herhaalde malen gezien dat de uitkomst van het menselijke handelen anders kan zijn dan hetgeen door de mens werd geïntendeerd. Het meest pregnante voorbeeld daarvan was wellicht de wijze waarop de staat gevormd wordt. Voor de staatsvorming zijn geen in moreel opzicht goede mensen nodig. Ook zij die de intentie hebben de algemene regels ten behoeve van hun voordeel te overtreden, kunnen een staat stichten die in feite afbreuk doet aan die kwaadaardige neigingen.³⁰¹ Zoiets is heel in het algemeen het geval: alle mensen streven het eigenbelang en het geluk als hun (subjectie-

²⁹⁵ Entw. über Anthropologie, AA, XV, 888 (No. 1521).

²⁹⁶ TuP, AA, VIII, 308 (r. 36-7); GW, XI, 167.

²⁹⁷ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 80; Düsing, *Teleologie*, p. 213, 230-1.

²⁹⁸ KdU, Einl, AA, V, 196 (r. 6-9); GW, X, 108.

²⁹⁹ KdU, § 83, AA, V, 431 (r. 3-7, m.n. r. 7 'nur bedingt'); GW, X, 389.

³⁰⁰ Düsing, *Teleologie*, p. 213.

³⁰¹ ZeF, AA, VIII, 366; GW, XI, 224.

ve) laatste doel na³⁰², maar als gevolg daarvan komt op onbedoelde wijze een systeem van intermenselijke afhankelijkheden, van vaardigheden en geschiktheden tot stand³⁰³. Dít geheel kan als het laatste doel van de natuur zélf aangemerkt worden en de cultuur van de mens genoemd worden. Het is dus niet het geluk als het *materiele* object van het streven van de mens, dat als laatste doel geldt. Van alle materiele doelstellingen van de mens in de natuur, die 'geluk' als algemene noemer kennen, blijft dan enkel de *formele*, subjectieve voorwaarde over: de *geschiktheid* van de mens om zichzelf in het algemeen doelen te stellen en de natuur als middel te gebruiken. Het aanbrengen van deze geschiktheid vormt de laatste bijdrage van de natuur aan het doel van de schepping dat de natuur zelf te boven gaat. De cultuur als het bij een redelijk wezen ontwikkelen van diens aanleg voor het in vrijheid³⁰⁴ kiezen van om het even welke doelen is het laatste doel dat aan de natuur op grond van de reflecterende oordeelskracht kan worden toegeschreven.³⁰⁵ Want daardoor bereidt de natuur de mens voor om uiteindelijk ten gunste van dat doel te besluiten dat niet op basis van natuurlijke behoeften bestaat en dus onvoorwaardelijk geldt, en uit vrijheid te handelen.³⁰⁶ Zo playeit de natuur de weg voor de mens tot het moment, waarop hij zélf in overeenstemming met de ware, positieve vrijheid voor het objectieve doel van de moraliteit dat hij zelf als homo noumenon is, moet kiezen.³⁰⁷ De cultuur maakt als hoogste trede van de natuur als teleologisch systeem³⁰⁸ de overgang van natuur naar moraliteit mogelijk.

Een uiteenzetting over de cultuur werpt ook licht op de politieke filosofie, want bij een nadere inhoudelijke bepaling van wat Kant onder cultuur verstaat, treffen we de meeste themata die tot nu toe aan de orde zijn geweest opnieuw aan. Voordat ik die inhoud van het begrip 'cultuur' naar zijn twee polen aan de orde stel, wijs ik nog op een implicatie van de algemene stelling dat de cultuur wezenlijk tot de natuur van de mens behoort. Kant gaat daarmee in tegen de door hem aan Rousseau toegeschreven opvatting dat tussen de cultuur en de natuur van de mens een conflict zou bestaan, waaruit al het kwaad zou voortvloeien.³⁰⁹ Volgens Kant resulteert de cultuur noodzakelijk uit de aard van de mens. De cultuur is de

³⁰² KdU, § 84, AA, V, 436 (r 26-7), GW, X, 395n

³⁰³ KdU, § 83, AA, V, 430 (r 2-5), GW, X, 387

³⁰⁴ Het begrip 'vrijheid' (KdU, § 83, AA, V, 431 (r 30), GW, X, 390) verwijst hier nog niet naar het bovenzinnelijke vermogen van de mens als homo noumenon (KdU, § 84, AA, V, 435 (r 20-1), GW, X, 394), maar naar de willekeur om zich op grond van welke overwegingen dan ook doelen te stellen, zie Dusing, *Teleologie*, p. 214

³⁰⁵ KdU, § 83, AA, V, 431, GW, X, 389-90

³⁰⁶ Dusing, *Teleologie*, p. 213-214

³⁰⁷ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 80

³⁰⁸ KdU, § 83 (titel), AA, V, 429, GW, X, 387

³⁰⁹ Mutm. Anf, AA, VIII, 116, GW, XI, 93, Zie ook hoofdstuk 2.1

natuur van de mens. Dat betekent omgekeerd ook dat de mens in zijn culturele ontwikkeling nog tot de natuur (en niet tot de vrijheid) gerekend moet worden.³¹⁰ De door de reflecterende oordeelskracht aan de natuur toegeschreven continuïteit en spaarzaamheid zijn dus ook op de cultuur, en op de politiek als onderdeel daarvan, van toepassing. Omgekeerd betekent de stelling over de cultuur als voorbereiding voor het einddoel van de schepping dat het bij sommigen aanwezige streven naar een in cultureel opzicht weinig ontwikkeld leven afgewezen moet worden. Indien de mens zoals de Zuidzee-bewoner³¹¹ of de schaapherder een arcadisch leven leidde en zijn talenten braak liet liggen, zou hij de leegte van de schepping, die enkel door de mens als moreel wezen in te vullen is ³¹², oningevuld laten.³¹³ Daarom is de ontwikkeling van de talenten een voorbeeld van het categorisch gebod.³¹⁴ De mens kan alleen op basis van de goede wil handelen indien de cultuur hem dwingt "zijn in eerste instantie grove aanleg tot het maken van een zedelijk onderscheid te veranderen in welbepaalde praktische principes".³¹⁵

Naar het oordeel van Kant valt het complex dat met het begrip 'cultuur' wordt aangeduid, inhoudelijk uiteen in twee onderdelen, namelijk bekwaamheid en discipline. Zij volgen uit de definitie van cultuur als het geheel van voorwaarden, waaronder de natuur zowel uiterlijk als innerlijk voor allerlei doelstellingen gebruikt kan worden.³¹⁶

In de eerste plaats staat de menselijke bekwaamheid of vaardigheid centraal, die uit het uiterlijk gebruik van de natuur resulteert en die, zo stelt Kant, niet anders dan door de ongelijkheid tussen mensen ontwikkeld kan worden. De ongelijkheid is van de cultuur niet te scheiden.³¹⁷ Wanneer het grootste deel van de bevolking op mechanische, weinig ontwikkelde wijze in het levensonderhoud voorziet, kan een gering aantal anderen zich daardoor aan de minder direct noodzakelijke delen van de cultuur, de wetenschap en de kunst, wijden. Deze laatsten houden de eerste klasse in een toestand van onderdrukking, van zure arbeid en weinig genot, hoewel ook geleidelijk veel van de cultuur van de hogere klasse zich over de lagere verspreidt. Bij de vooruitgang van de cultuur nemen aan beide zijden de kwellingen toe, aan de ene kant vanwege vreemde gewelddadigheid en aan de andere kant door innerlijke ontevredenheid. Deze ongelijkheid, die een gevolg is van de historisch-culturele ontwikkeling van de mensheid

³¹⁰ Dusing, *Teleologie*, p. 215

³¹¹ GMS, AA, IV, 423, GW, VII, 53

³¹² KdU, § 84, AA, V, 435 (r 25-6), GW, X, 394

³¹³ Idee, AA, VIII, 21 (r 25), GW, XI, 38, ook Entw über Anthropologie, AA, XV, 891.

³¹⁴ GMS, AA, IV, 423, GW, VII, 53-4, ook MdS, T, AA, VI, 387, 444, GW, VIII, 516-7, 580.

³¹⁵ Idee, AA, VIII, 21 (r 14-16); GW, XI, 38

³¹⁶ KdU, § 83, AA, V, 430 (r 2-4), GW, X, 387.

³¹⁷ Mutm Anf, AA, VIII, 117-8n, 119, GW, XI, 95n, 97.

en die de morele waarde van ieder mens onaangetast laat³¹⁸, is de bron van veel onheil, maar ook van veel goeds³¹⁹: deze glanzende ellende is nodig voor de ontwikkeling van de natuurlijke capaciteiten van het mensengeslacht en het doel van de natuur wordt erdoor bereikt. Want enkel de antagonistische aanleg in de menselijke natuur, diens onmaatschappelijke maatschappelijkheid, roept alle krachten in de mens wakker en brengt hem ertoe zijn hang tot luiheid te overwinnen.³²⁰ Het antagonisme alléén is evenwel niet voldoende voor het doel van de natuur, maar moet met een formele voorwaarde verbonden worden: mensen moeten tegelijk een onderlinge toestand bereiken die tegenover de schending van de elkaar wederzijds bestrijdende vrijheid een wettige macht plaatst. Slechts binnen een staat³²¹, waarin het antagonisme aan nauwkeurig bepaalde en verzekerde grenzen van de vrijheid gebonden is zodat de vrijheid van de een de vrijheid van de ander niet onmogelijk maakt, en waarin dus het recht heerst, kan de menselijke natuur met al haar mogelijkheden volledig tot ontplooiing komen.³²² Door het installeren van de rechtstoestand komt een juridische gelijkheid van de mensen als onderdanen van een staat tot stand, die evenwel hun mogelijk zeer grote ongelijkheid op het materiële vlak onverlet laat.³²³ Voor de cultuur is bovendien nog een kosmopolitisch geheel nodig, dat wil zeggen een systeem van alle staten die het gevaar lopen op elkaar nadelig in te werken. Daarbij moet wel worden aangekend dat enkel bij een volledig ontwikkelde cultuur de eeuwigdurende vrede voor de mens heilzaam is.³²⁴ Zolang dat niveau van de cultuur niet bereikt is, is de oorlog onvermijdelijk en onontbeerlijk.³²⁵ Want ofschoon de oorlog een slecht overwogen onderneming is van de mens, kan hij als een diep verborgen, bedoelde poging van de hoogste wijsheid beschouwd worden om een internationale rechtsorde, die de vrijheid van de staten niet vernietigt³²⁶, en daardoor hun eenheid binnen een op de

318 Düsing, *Teleologie*, p. 218.

319 Mutm. Anf, AA, VIII, 119; GW, XI, 97.

320 Idee, AA, VIII, 20-1; GW, XI, 37-38.

321 Kant gebruikt hier het begrip "bürgerliche Gesellschaft" (KdU, § 83, AA, V, 432 (r. 31-32); GW, X, 391). Zie voor dit begrip hoofdstuk 3.2.1.

322 Idee, AA, VIII, 23; GW, XI, 39.

323 TuP, AA, VIII, 291, 293; GW, XI, 147, 148.

324 Mutm. Anf, AA, VIII, 121; GW, X, 100.

325 KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 3-5); GW, X, 391; Mutm. Anf, AA, VIII, 121 (r. 29); GW, XI, 99.

326 Men kan Kants theorie van de vrede voor onvolkomen houden op grond van het feit dat zij niet aangeeft hoe internationale rechtsorde en vrijheid van de eraan deelnemende staten te verenigen zijn. Velen houden deze twee componenten voor onverenigbaar. Het is van belang in te zien dat Kant een vrede beoogt die een concurrentiële verhouding tussen de staten - binnen de grenzen van de internationale rechtsorde - niet aantast. Zie: ZeF, AA, VIII, 367 (r. 26-29); GW, XI, 226. Ik kom hierop terug in mijn slotbeschouwing.

moraal gefundeerd systeem³²⁷ wel niet te stichten, maar dan toch voor te bereiden.³²⁸ Want de opvatting dat niet de doelmatigheid van de (mense-lijke) natuur aan de oorsprong zou staan van die internationale rechts-orde, maar dat een epicurische samenloop van omstandigheden als bij toeval een soort evenwicht tussen de staten tot stand zou brengen³²⁹, is té ongerijmd om serieus overwogen te worden.³³⁰ Hetzelfde toeval dat tus-sen de staten een evenwicht schept, zou aan alle vooruitgang in de cultuur met hetzelfde gemak en door middel van barbaarse verwoestingen weer een einde kunnen maken. De epicurische verklaring van de kosmos uit het blinde toeval roept de vraag op of het redelijk is doelmatigheid ten aanzien van de delen van de natuur te aanvaarden en nochtans het prin-cipe van de doelloosheid voor haar geheel aan te nemen.³³¹

Het *tweede* onderdeel van de cultuur betreft de disciplineren van de neigingen. Want de cultuur bestaat weliswaar vooral uit het ontwikkelen van de bekwaamheid en het vermogen om allerlei willekeurige doelen tot stand te brengen³³², toch kan deze bekwaamheid zich enkel op grond van een zich tegelijkertijd ontwikkelende tucht of discipline vormen. De uiterlijke en de innerlijke cultivering van de mens gaan hand in hand. Het talent waarmee de mens zich doelen stelt, ze realiseert en daarmee aan zichzelf en aan de wereld vorm geeft, veronderstelt dat hij zich doelen stellen kán. Daartoe dient zijn wil zich van het despotisme van de begeer-ten te bevrijden. Die begeerten hebben hun nuttige functie want zij dwin-gen de mens als individu en als soort tot zelfbehoud, maar de cultuur kan pas beginnen indien de mens de onmiddellijke bevrediging van de be-geerten weet uit te stellen. Enkel door zijn begeerten te disciplineren kan de mens zijn bekwaamheid, zijn vaardigheid ontwikkelen.³³³

Nu valt het overwicht aan kwalijke gevolgen van deze disciplineren en van de verfijning van de smaak niet te ontkennen: de ijdelheid en het streven naar luxe nemen toe, terwijl de hoeveelheid onbevredigbare be-hoeften groeit.³³⁴ Toch is ook daarin het doel van de natuur onmiskenbaar aanwezig. Want de ruwheid en de onstuimigheid van de neigingen ne-men af, zodat ruimte ontstaat voor de ontwikkeling van de mensheid. De schone kunsten en de wetenschap dragen daartoe zeer bij. De wetenschap

327 Kant spreekt over de "Einheit eines moralisch begründeten Systems" (KdU, § 83, AA, V, 433 (r 9), GW, X, 391) Kant bedoelt hier dat de (internationale) rechtsorde een morele basis én een morele betekenis heeft, ook al komt zij niet op grond van morele motieven tot stand. Zo ook Riley, *Kant's political philosophy*, p. 78

328 KdU, § 83, AA, V, 433 (r 5-10), GW, X, 391

329 Idee, AA, VIII, 25, GW, XI, 43

330 KdU, § 72, AA, V, 391 (r 30-31), GW, X, 342

331 Idee, AA, VIII, 25, GW, XI, 43-4, Dusing, *Teleologie*, p. 29, 223

332 Pad, AA, IX, 449, GW, XII, 706

333 KdU, § 83, AA, V, 431-2, GW, X, 390

334 Ook Ende, AA, VIII, 332, GW, XI, 181

door haar kennis, maar ook door de mens in zijn streven naar kennis boven zijn particuliere geluksstreven en zijn fysieke begrensdeheid uit te tillen.³³⁵ De schone kunsten, omdat zij een welbehagen in het leven roepen dat niet van (particulier) belang afhankelijk is.³³⁶ Daardoor wordt de smaak gevormd³³⁷, leert de mens zich in een ander te verplaatsen en verfijnt hij zijn gedrag met het oog op zijn plaats in het maatschappelijk verkeer.³³⁸ Weliswaar gaat de mens zich daardoor enkel fatsoenlijk gedragen en zegt dat niets over zijn morele kwaliteit, maar toch dragen de kunst en de smaak, ook al is dat op uiterlijke wijze, aan de bevordering van de moraliteit bij.³³⁹ Het decorum mag veelal schone schijn zijn, het fatsoen heeft toch zijn goede zin. Want door te spelen dat men deugdzaam is, wordt de deugdzaamheid werkelijk opgewekt.³⁴⁰ Of, anders gezegd: de mens wordt niet in moreel opzicht beter, maar de disciplinerende van de neigingen stelt hem wél in staat het hoofd te bieden aan de tirannie van de zinnen. Daardoor bereidt zij de mens voor op de situatie waarin enkel de rede macht heeft.³⁴¹ De vorming die van de cultuur als het hoogste doel van de natuur uitgaat, maakt de mens ontvankelijk voor hogere doelen dan die de natuur zelf leveren kan en waartoe de aanleg in hem verborgen ligt.³⁴²

6.5.4 De goede wil

Aldus vinden we de themata die naar aanleiding van Kants kleine geschriften aan de orde zijn geweest, als facetten van de cultuur terug. Daarmee is aangetoond dat deze geschriften geen marginale betekenis hebben binnen het kritische oeuvre van Kant, maar daar zeer nauw mee verbonden zijn. De cultuur - met haar onderscheiden onderdelen als antagonisme, oorlog, politiek, geschiedenis, techniek, kunst en wetenschappen - is de wijze waarop de mens aan zijn natuur gestalte geeft. Als gevolg van deze inbedding van de besproken themata kan de betekenis van Kants politieke filosofie aangegeven worden. Het antwoord op de vraag naar het waartoe van de cultuur en dus van de menselijke (politieke) geschiedenis³⁴³ wordt gevonden in de voorbereidende functie die zij heeft voor de hogere bestemming van de mens.³⁴⁴ Doordat de mens leert zich doelen te stellen, wordt hij ook in staat gesteld *zelf* te kiezen en te beslissen voor

335 Düsing, *Teleologie*, p. 228; ook: Antrop, AA, VII, 325; GW, XII, 679.

336 KdU, § 2 (titel), AA, V, 204; GW, X, 116.

337 Idee, AA, VIII, 21; GW, XI, 38.

338 KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 32); GW, X, 392.

339 Antrop, AA, VII, 244; GW, XII, 570.

340 Antrop, AA, VII, 151-2; GW, XII, 442-4.

341 KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 33-6); GW, X, 392.

342 KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 21), 434 (r. 2); GW, X, 392-3.

343 Düsing, *Teleologie*, p. 220.

344 KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 28); GW, X, 392.

datgene wat einddoel is. De cultuur is het laatste doel in de natuur, niet het einddoel van de schepping. Slechts bij de gratie van het einddoel, dat geen ander doel als zijn mogelijkhedenvoorwaarde nodig heeft³⁴⁵, kan aan de reeks van elkaar ondergeschikte doelen een einde gemaakt worden.³⁴⁶ Externe doelmatigheid, ik zei dat reeds herhaalde malen, kan enkel aanvaard worden als er iets in de wereld is dat absolute waarde heeft en voor zichzelf doel van de natuur is.³⁴⁷ Of zo iets bestaat, kan op grond van een loutere beschouwing van de natuur niet uitgemaakt worden.³⁴⁸ Want in de natuur als zodanig bevindt zich niets, dat kan bepalen zonder zelf bepaald te zijn.³⁴⁹ Het einddoel van de schepping kan dus niet door de natuur bewerkt worden, aangezien het onvoorwaardelijk is.³⁵⁰ Wanneer we dus - in reflexieve zin - doelloorzakelijkheid en een volgens bedoelingen werkzame oorzaak aanvaarden, kunnen we niet bij de vraag blijven staan waartoe de organische wezens in de natuur deze of gene vorm hebben, in deze of gene verhouding tot elkaar en tot het laatste doel van de natuur staan. We dienen ook de vraag te stellen naar de objectieve grond, waartoe dit produktieve verstand dat alles heeft voortgebracht³⁵¹, naar het doel van het bestaan.³⁵²

Het einddoel van het bestaan van een wereld of van de schepping zelf³⁵³ wordt gevonden - en ik laat Kant uitvoerig aan het woord in datgene wat hem het meest van alles ter harte ging - in de enige soort wezens op de wereld, wier causaliteit teleologisch, op doelen gericht én tegelijkertijd zo geconstitueerd is dat de wet volgens dewelke zij zich doelen te stellen hebben, door henzelf als onvoorwaardelijk, van geen natuurlijke voorwaarden afhankelijk³⁵⁴ en nochtans als noodzakelijk wordt voorgesteld. Het wezen van deze aard is de mens, maar als noumenon beschouwd, namelijk het enige natuurlijke wezen, binnen wiens constitutie wij een bovenzinnelijk vermogen (de vrijheid³⁵⁵), als ook de wet van diens causaliteit en het object ervan³⁵⁶ kunnen herkennen.³⁵⁷ De mens in zijn mo-

³⁴⁵ KdU, § 84, AA, V, 434 (r. 7-8); GW, X, 393: "Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf".

³⁴⁶ KdU, § 84, AA, V, 435 (r. 32-33); GW, X, 395

³⁴⁷ Of: iets, waarvan het doel van zijn bestaan in hem zelf ligt, KdU, § 82, AA, V, 426 (r. 10-11); GW, X, 383.

³⁴⁸ KdU, § 63, AA, V, 368 (r. 32-7); GW, X, 315.

³⁴⁹ KdU, § 84, AA, V, 435 (r. 6-8); GW, X, 394.

³⁵⁰ KdU, § 84, AA, V, 435 (r. 4-6); GW, X, 394.

³⁵¹ KdU, § 84, AA, V, 434-5; GW, X, 393-4.

³⁵² KdU, § 85, ook: § 82, AA, V, 438 (r. 13-4), 426 (r. 6, 28-9); GW, X, 398, 383.

³⁵³ KdU, § 84 (titel), AA, V, 434; GW, X, 393.

³⁵⁴ Ook: KprV, AA, V, 86-7; GW, VII, 209.

³⁵⁵ Ook: KdU, § 91, AA, V, 474 (r. 12-3); GW, X, 442; KprV, AA, V, 88 (r. 21-3); GW, VII, 211; TuP, AA, VIII, 287 (r. 35-36); GW, XI, 142; ZeF, AA, VIII, 362 (r. 32-3); GW, XI, 219n.

³⁵⁶ De morele wet resp. het hoogste goed.

³⁵⁷ KdU, § 84, AA, V, 435 (r. 15-24); GW, X, 394.

rele bestemming is het einddoel.³⁵⁸ Enkel daarom kan de wereld voorwerp van een goddelijk raadsbesluit zijn.³⁵⁹ Want van de mens (en evenzo van ieder ander redelijk wezen) als moreel wezen kan niet verder gevraagd worden, waartoe hij bestaat. Zijn bestaan heeft het hoogste doel in zichzelf.³⁶⁰ De mens is doel op zich³⁶¹ en mag dus nooit louter als middel, maar dient altijd tegelijk als doel beschouwd te worden. De mens is als persoon van een objectieve waarde en die waarde stelt aan de mens een absolute limiet bij het nastreven van zijn subjectieve, relatieve doelstellingen.³⁶² In de waarde die de mens onafhankelijk van invloeden van de natuur aan zijn leven geeft³⁶³, is het absolute doel te vinden dat de beschouwing van het wereldgeheel als een teleologisch systeem mogelijk maakt.³⁶⁴ Slechts op basis van zijn morele bestemming is de mens heer van de natuur.³⁶⁵ Op basis van zijn kenvermogen kan de natuur en haar bestaan geen absolute waarde krijgen, want een theoretische beschouwing leert wat is, niet wat onvoorwaardelijk moet zijn. Ook het menselijk gevoel van lust en geluk levert het einddoel niet op. Want het feit dat de mens er is en het geluk tot zijn einddoel maakt, geeft geen antwoord op de vraag waartoe hij er is. Het is aldus enkel op grond van zijn niet van de natuur afhankelijke streefvermogen oftewel van de zuivere praktische rede dat de mens zich een absolute waarde geven kan. Enkel de *goede wil*³⁶⁶ verleent aan het bestaan van de wereld haar einddoel.³⁶⁷ Alleen in dat licht kan gesteld worden dat de schepping een lege woestenij, tevergeefs en zonder einddoel zou zijn zonder de mens.³⁶⁸

Op deze wijze mondt Kants beschouwing uit in een praktisch gefundeerde metafysica.³⁶⁹ Daardoor verandert de aard van het laatste gedeelte van de KdU. Niet meer de teleologie zelf staat ter discussie, maar datgene wat door deze zogenaamde ethicotheologie wordt geïmpliceerd. En van die implicaties neemt vooral de behandeling van het morele godsbewijs een

358 KrV, A 840, B 868

359 Rel, AA, VI, 60, GW, VIII, 712

360 KdU, § 84, AA, V, 435 (r 25-8), GW, X, 394

361 KprV, AA, V, 87 (r. 18-9), GW, VII, 210

362 GMS, AA, IV, 428, GW, VII, 59-60, zie ook hoofdstuk 2 3 5.

363 KdU, § 83, AA, V, 434 (r 33-4), GW, X, 393n.

364 KdU, § 86, AA, V, 444 (r 1-4), GW, X, 405.

365 KdU, § 83, AA, V, 431 (r 5), GW, X, 389.

366 Kant bedoelt hier niet dat we ooit weten of iemand in feite vanuit de goede wil gehandeld heeft. Dat weten we immers nooit: de mens kan niet zodanig in de diepte van zijn hart schouwen dat hij ooit van de zuiverheid van zijn morele bedoeling volledig zeker is (MdS, T, AA, VI, 392, GW, VIII, 523). Het is dan ook niet de morele mens, maar de mens onder de morele wet, wiens bestaan het einddoel van de wereld is, cfr. KdU, § 87, ook § 86, AA, V, 448 (r 33-6), 449 (r 23), 445 (r. 18), GW, X, 411+n, 407.

367 KdU, § 86, ook Allg. Anm, AA, V, 442-3, 477, GW, X, 403-4, 445-6

368 KdU, § 86, AA, V, 442 (r 20-2), GW, X, 403

369 Dusing, *Teleologie*, p. 209, 230

belangrijke plaats in. Omdat het in deze studie om Kants politieke filosofie te doen is, zullen we bij dit allerlaatste gedeelte van de KdU niet stilstaan. Het wordt tijd voor een enkele conclusie om tenslotte in het laatste hoofdstuk een korte beoordeling te geven van Kants politieke filosofie.

Het behoeft weinig betoog meer dat de KdU een bevestiging en een verheldering vormt van datgene wat in de vorige hoofdstukken aan de hand van ZeF ontwikkeld was. Ook de verhouding van de doelmatigheid, die in de kleine geschriften vaak aan de voorzienigheid of de natuur werd toegeschreven, tot het objectieve einddoel van het menselijke geslacht³⁷⁰ is duidelijk geworden: dankzij het morele doel dat de rede ons *onmiddellijk* voorschrijft, mogen we de verhouding en overeenstemming van de voorzieningen van de natuur als doelmatig en op dat einddoel gericht interpreteren. Daarmee doen we geen theoretisch bewijsbare uitspraken, maar beweringen die in praktisch opzicht gerechtvaardigd zijn.³⁷¹ Het is dus de praktische rede die ons leert oog te hebben voor de teleologische oorzakelijkheid, waarmee bij voorbeeld het drijf hout naar het hoge noorden gesleept wordt ten behoeve van het armzalige volkje dat daar noodgedwongen verblijft.³⁷² Zo blijkt alles in Kants filosofie te draaien om de moraliteit. Enkel op grond van het morele einddoel van de schepping beschikken we over een referentiepunt voor alle natuurdoelen. Zonder dat punt zou er van een teleologisch systeem geen sprake zijn.³⁷³ De teleologie is dus geen zelfstandige bron van kennis, wat door Kant herhaaldelijk wordt bevestigd. Teleologische uitspraken hebben een reflexief karakter en stellen ons weliswaar in staat de overgang van natuur naar vrijheid te denken, maar zijn in strikte zin geen kennisuitspraken.³⁷⁴ Ook Kants teleologische wereldbeschouwing is dus een morele visie op de wereld: omdat er een doel is dat de mens door zijn praktische rede wordt opgedragen, moet dat doel als mogelijk en realiseerbaar worden aangenomen.³⁷⁵ Wanneer de mens zijn krachten moet inzetten om de waardigheid te verwerven einddoel van de schepping te zijn³⁷⁶, hebben we reden aan te nemen dat de natuur, inclusief die van de mens, zich daartegen niet verzet. Als de natuur zich wél tegen de realisering van de morele verplichting verzette, zou dat de mens van zijn verplichting ontslaan.³⁷⁷ *Ultra posse nemo obligatur!* Een als verplichting opgegeven einddoel in de mens en een natuur

³⁷⁰ ZeF, AA, VIII, 361 (r. 3); GW, XI, 217.

³⁷¹ ZeF, AA, VIII, 362; GW, XI, 217-9.

³⁷² ZeF, AA, VIII, 361 (r. 37-8); GW, XI, 218n.

³⁷³ KdU, § 85, AA, V, 440 (r. 30-5); GW, X, 401.

³⁷⁴ Bijv. KdU, Einl, AA, V, 176; GW, X, 84.

³⁷⁵ KdU, § 91, AA, V, 469 (r. 9-10); GW, X, 436.

³⁷⁶ KdU, § 91, AA, V, 469 (r. 28-30); GW, X, 436.

³⁷⁷ KdU, § 88, AA, V, 455 (r. 5-12); GW, X, 418-9.

die de verwerkelijking daarvan niet toestaat, staan met elkaar in tegenspraak.³⁷⁸

Daarbij dienen we ons steeds te realiseren dat het einddoel, op grond waarvan het laatste doel van de natuur als cultuur bepaald kan worden, zélf niet iets is van de natuur. De ontdekking van dat einddoel kan niet op het conto geschreven worden van de reflecterende oordeelskracht, wier taak het is bij gegeven particulariteiten het empirisch algemene te ontdekken. De gedachte dat de mens als noumenaal wezen einddoel van de schepping is, doel op zich, is afkomstig van de praktische rede.³⁷⁹ Het gebod ieder ander en ook jezelf als zodanig te behandelen, is geen oordeel van de reflecterende, maar van de bepalende oordeelskracht.³⁸⁰ Het begrip van het einddoel van de schepping is een praktisch-metafysisch begrip dat door de teleologisch-reflecterende oordeelskracht gebruikt wordt om het geheel van de wereld als een doelmatig geheel te denken.³⁸¹ Wij doen niet alleen voor het intern-doelmatige oordeel, maar ook voor de extern-doelmatige beschouwing een beroep op de rede, op het door haar geleverde begrip van doel op zich. Wat het goede is, wordt niet door de natuur bepaald, zelfs niet wanneer zij reflexief wordt beoordeeld, maar door de vrijheid: einddoel is een begrip van de praktische rede en volgt uit geen enkele theoretische beschouwing van de natuur.³⁸²

Zo wordt de kloof tussen het gebied van het natuurbegrip, op grond waarvan we de wereld van de Erscheinungen theoretisch kunnen kennen, en dat van het vrijheidsbegrip, met behulp waarvan de mens toegang heeft tot het bovenzinnelijke³⁸³, door Kant noch verwijderd noch in een hogere synthese gebracht. Deze kloof tussen natuur en vrijheid kan enkel door een overgang overbrugd worden. Deze overgang wordt mogelijk gemaakt door het begrip 'doelmatigheid', dat een louter reflexief begrip is. De gedachte van de eenheid en de samenhang van het zijn wordt daardoor volgens Kant zo maximaal mogelijk gedacht. Velen ná Kant hebben deze synthese voor ontoereikend gehouden. Daarom vormt Kants filosofie het startpunt van het Duitse idealisme, dat de eenheid van natuur en vrijheid veel synthetischer wil denken. Of de 'reflexieve' benadering van Kant in de politieke filosofie voordelen heeft en dus haar legitieme plaats kan behouden, is het thema van de volgende nabeschuiving.

³⁷⁸ KdU, § 88, AA, V, 458 (r. 30-32); GW, X, 423.

³⁷⁹ Ook: Yovel, *philosophy of history*, p. 180.

³⁸⁰ KdU, § 29, AA, V, 267 (r. 2-3, 10-11); GW, X, 192; Zo ook: Düsing, *Teleologie*, p. 233.

³⁸¹ Düsing, *Teleologie*, p. 230.

³⁸² KdU, § 88, § 91, AA, V, 454 (r. 34-6), 469-70; GW, X, 418, 436-37.

³⁸³ KdU, Einl, AA, V, 175-6, 195; GW, X, 83, 106.

Zoals gezegd was Kants *Zum ewigen Frieden* een groot literair succes. De eerste druk was al binnen een paar weken uitverkocht en de tweede, vermeerderde uitgave verscheen binnen een jaar. Vertalingen in het Frans en het Engels volgden snel en de tekst wordt beschouwd als een van de wegbereiders van de idee van de Verenigde Naties.¹ Toch kreeg dit geschrift niet bij iedereen een gunstig onthaal. Met name Kants grote filosofische opvolger Hegel bracht er twee fundamentele bezwaren tegen in. Dit hoofdstuk geeft in eerste instantie deze bezwaren weer en wat men als Kants directe antwoord erop zou kunnen beschouwen. Daarbij gaat het nu niet om een afgewogen oordeel over Hegels leer van oorlog en vrede. Dat zou te ver voeren. Maar de uitdaging die ervan uitgaat, stelt mij wél in staat het centrale onderscheid tussen recht en reflectie binnen Kants politieke filosofie nogmaals te accentueren. Op grond daarvan is mijns inziens een positieve evaluatie van deze filosofie mogelijk.

7.1 Hegels bezwaren tegen Kants vredesvoorstel

Het eerste bezwaar van Hegel tegen de eeuwige vrede luidt dat zo'n toestand niet wenselijk is.² Het is namelijk onjuist de oorlog als iets absoluut kwaads te beschouwen, aangezien hij een zedelijke betekenis heeft. Datgene wat eindig en beperkt is, waartoe ook het bezit en het leven behoren, moet als zodanig erkend worden. Die erkenning dient niet enkel de facto door het perspectief van de dood of door natuurrampen afgedwongen te worden, maar moet ook gewild zijn. De oorlog bevrijdt aldus de burgers van hun fixatie op het eindige en het particuliere.³ Om te voorkomen dat het burgerlijke leven voortdurend uitdijt, de diverse delen van dat leven autonoom worden, de mensen afstompen en verstarren in hun gerichtheid op het particuliere belang⁴, moet de regering deze tendensen door middel van de oorlog doorkruisen en het burgerlijk leven door elkaar schudden.⁵ De oorlog maakt ernst met de anders enkel met de mond beliden ijdelheid der dingen en zorgt voor het behoud van de zedelijke gezondheid der volkeren. Zoals de zee slechts door het blazen van de winden wordt behoed voor het bederf, zo beschermt de oorlog de volkeren

¹ Callie, *Philosophers of peace and war*, p. 8-9.

² Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 158 ev.

³ Heyde, *verwerkelijking*, p. 244.

⁴ Hegel, *Grundlinien*, § 324 Z; ook: idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 338; III, p. 829.

⁵ Hegel, *Phänomenologie*, p. 335; ook: idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 338.

voor de inertie, waarin een lange, ja erger nog, een duurzame vrede hen zou voeren.⁶ De eeuwige vrede kan dus niet als een ideaal voor de mensheid beschouwd worden.⁷

Nu moet men deze opvatting van Hegel met een zekere welwillendheid bezien. In de eerste plaats omdat de eraan ten grondslag liggende voorstelling van de oorlog totaal anders is dan die wij er noodgedwongen - door de expansie van de techniek - vandaag de dag van hebben. Volgens Hegel zou de oorlog gevoerd worden door een apart daartoe geselecteerde klasse, een staand leger⁸, dat door zijn opofferingsbereidheid en daadwerkelijke opoffering⁹ het geheel van de staat versterkt uit de oorlog te voorschijn laat komen.¹⁰ De oorlog zou beperkt zijn en de mogelijkheid van een toekomstig te sluiten vrede tussen de oorlogvoerende partijen zou te allen tijde open moeten blijven.¹¹ De staten dienen dus elkaars afgezanten te respecteren en het geweld niet tegen elkaars interne instituties of het privé-leven van de onderdanen van de ander te richten.¹² Zo blijft de oorlog een kortstondige onderbreking van de normale rechtstoestand. De oorlog is niet de gezondheid van de staten, maar de beproeving ervan.¹³ Hij is iets wat voorbijgaat¹⁴ en wat voorbij dient te gaan.¹⁵ Tenslotte mag onze welwillendheid ingegeven zijn door de overweging dat Hegels positie tamelijk klassiek is.¹⁶ Zelfs Kant stelt dat een met orde en respect voor de burgerlijke rechten gevoerde oorlog iets verhevens heeft. Hij bevordert de mentaliteit van een volk, terwijl een lange vrede het eigenbelang van de leden ervan stimuleert.¹⁷ Voor de ontwikkeling van de cultuur is de oorlog daarom een onontbeerlijk middel.¹⁸

Toch laat deze gedeeltelijke overeenkomst tussen Kant en Hegel hun principiële verschil ten aanzien van het vraagstuk onverlet. Want ondanks het feit dat de oorlog de culturele ontwikkeling bevordert, blijft hij voor Kant iets kwaads, waarvan verwacht wordt dat het zichzelf vernietigt

6 Hegel, *Grundlinien*, § 324 A; ook: idem, *Behandlungsarten*, p. 482.

7 Hegel, *Grundlinien*, § 324 Z.

8 Met deze 'stand van de dapperheid' (Hegel, *Grundlinien*, § 325) verzet Hegel zich dus tegen Kants derde preliminaire artikel, zie hoofdstuk 3.1.

9 Hegel, *Grundlinien*, § 324 A, § 327 Z; ook: idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 338; III, p. 828; IV, p. 734; ook: idem, *Philosophie des Rechts*, p. 276.

10 Hegel, *Grundlinien*, § 324 Z; ook: idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, IV, p. 735.

11 Hegel stemt in met Kants zesde preliminaire artikel, zie hoofdstuk 3.1.

12 Hegel, *Grundlinien*, § 338; ook: idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 340-1.

13 Avineri, *Hegel's theory*, p. 199.

14 Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, III, p. 836.

15 Hegel, *Grundlinien*, § 338.

16 Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 159; zie ook hoofdstuk 2.1.

17 KdU, § 28, AA, V, 263; GW, X, 187.

18 Mutm. Anf, AA, VIII, 121; GW, XI, 99.

en plaats maakt voor het goede.¹⁹ Het in *historisch* perspectief onvermijdelijke²⁰ karakter van de oorlog ontnemt hem niet zijn onrechtmatigheid. De moreel-praktische rede blijft haar onweerstaanbaar veto over de oorlog, zowel tussen individuen als tussen staten, uitspreken.²¹ De oorlog is geen rechtsgang.²² Voor Kant doet de progressieve betekenis van de oorlog geen afbreuk aan zijn immoraliteit. Volgens Hegel daarentegen is het ijdel gepraat en gebrek aan filosofische idee te menen dat de oorlog op zich in strijd is met het recht.²³ Hij is niet 'an und für sich' immoreel, omdat hij een noodzakelijk moment binnen het geheel van de zedelijkheid vormt.²⁴ Of Hegel datgene wat historisch noodzakelijk is, daarmee ook voor gerechtvaardigd houdt, wil en kan hiermee niet beslist zijn. Maar voor de evaluatie van Kants politieke filosofie staat vast dat zij historische noodzaak en morele rechtvaardiging als twee verschillende zaken beschouwt.

Er is nog een tweede bezwaar van Hegel tegen Kants voorstel van de eeuwige vrede, namelijk dat zij onbereikbaar is.²⁵ Daarmee wijst Hegel op een probleem dat ook anderen inbrachten: Kants aanwijzingen voor het vestigen en behouden van de vredestoestand zijn mager. Hij vertrouwt erop dat staten geleidelijk elkaars arbitrage zullen aanvaarden en dat niet bij een conflict betrokken staten tot bemiddeling bereid zijn, omdat alle staten onder internationale conflicten lijden.²⁶ Maar zullen juridische regelingen wel gerespecteerd worden als de, uit die arbitrage uiteindelijk resulterende, statenbond niet ondersteund wordt door een macht die hen eventueel kan afdwingen? Is het niet irreëel te verwachten dat de grote staatsmachten in de wereld zich zullen neerleggen bij beslissingen van een niet met macht beklede scheidsrechter?²⁷ Het is toch contradictoir om - zoals Kant zelf stelt - van recht te spreken als daar niet de bevoegdheid mee verbonden is degene die dat recht schendt, te dwingen.²⁸ De idee van de vrede stuit dus op het probleem van de soevereiniteit van de staat. Dat probleem is volgens Hegel onoplosbaar: Kants voorstelling van een statenbond, die door elke staat wordt erkend, die elk conflict beslecht en daardoor de oorlog onmogelijk maakt, veronderstelt precies datgene wat het

¹⁹ ZeF, AA, VIII, 379; GW, XI, 242; TuP, AA, VIII, 312; GW, XI, 171; daar tegenover Hegel, *Grundlinien*, § 324 A: (de oorlog) 'nicht als absolutes Übel ... zu betrachten'; ook: idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 340.

²⁰ KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 5); GW, X, 391.

²¹ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 354; GW, VIII, 478.

²² ZeF, AA, VIII, 356; GW, XI, 211.

²³ Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, IV, p. 734.

²⁴ Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 340; ook: idem, *Grundlinien*, § 324 A.

²⁵ Kriele, *demokratische Weltrevolution*, p. 161 ev.

²⁶ Idee, AA, VIII, 28; GW, XI, 47.

²⁷ Gallie, *Philosophers of peace and war*, p. 30-1.

²⁸ MdS, R, Einl, AA, VI, 231; GW, VIII, 339.

probleem is, namelijk dat staten met zo'n statenbond moeten instemmen en daarmee een gedeelte van hun soevereiniteit moeten opgeven. Die instemming kunnen zij natuurlijk wel op bepaalde gronden geven, maar niets verhindert hen om die instemming op elk gewenst moment weer in te trekken. Er is geen pretor en als er al sprake is van arbitrage, dan enkel op basis van vrijwilligheid.²⁹

Nu heeft Hegel natuurlijk ongelijk in zijn opvatting dat de Heilige Alliantie, waarin alle christelijke vorsten van Europa - behalve de Koning van Engeland - participeerden, zoiets beoogde te zijn als de door Kant voorgestelde vorstenbond.³⁰ Volgens Kant zullen enkel staten met een republikeinse constitutie bereid zijn tot een statenbond toe te treden. Internationale rechtsverhoudingen zullen pas tot stand komen wanneer eerst op het niveau van de interne constituties van de staten rechtsverhoudingen gelden. Maar dat doet nog geen afbreuk aan Hegels bezwaar, want dat is niet gebaseerd op een feitelijke, 19de eeuwse onmogelijkheid - bij voorbeeld vanwege het ontbreken van voldoende republieken - om tot een juridische regeling van conflicten tussen staten te komen. De staat is, welke constitutie hij ook heeft, individu en daarin ligt de negativiteit wezenlijk opgesloten.³¹ De bemiddeling die een staat tussen algemeen en bijzonder belang tot stand brengt, mondt niet in een staat van de mensheid, maar in een staat temidden van andere staten uit. Het is enkel door de verhouding tot die andere staten, dat deze staat in zijn bemiddeling van algemeen en bijzonder als individu op zichzelf betrokken is. De interne betrokkenheid van de staat binnen zijn geledingen is pas mogelijk door zich tegelijk als geheel te verhouden tot andere staten.³² Aangezien de staat noodzakelijk individu is, bestaat de relationele verhouding tussen staten ook noodzakelijk. Een ware internationale federatie die de soevereiniteit van de staten aantast, vormt dus een bedreiging voor de binnen elk van die staten bereikte zedelijkheid. De mogelijkheid van de oorlog wortelt in een begripelijke noodzaak.³³ En zelfs als bepaalde staten op grond van gezamenlijke zeden, wetgeving en vorming³⁴ tot een soort volkenbond of familie zouden toetreden, moet deze vereniging zich als individualiteit affirmeren en wederom een contrast - en dus een vijand - creëren.³⁵ In het geval de Europese staten zouden besluiten zo'n familie te vormen, zouden de Tur-

²⁹ Hegel, *Grundlinien*, § 333 A.

³⁰ Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, IV, p. 734-5; ook: idem, *Grundlinien*, § 324 Z.

³¹ Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, IV, p. 735; ook: idem, *Grundlinien*, § 324 Z.

³² Deze overgang is bijzonder moeilijk, zie: Heyde, *verwerkelijking*, p. 241-2.

³³ Heyde, *verwerkelijking*, p. 243.

³⁴ Hegel, *Grundlinien*, § 339 Z.

³⁵ Hegel, *Grundlinien*, § 324 Z.

ken die vijand kunnen zijn.³⁶ Daarmee zijn we terug bij de positie van Leibniz.³⁷

Kant is zich ervan bewust dat de soevereiniteit van de staten het grootste obstakel vormt voor de ontwikkeling van de vrede. Iedere staat ziet er h t teken van zijn waardigheid in, niet aan van buiten komende dwang onderworpen te zijn.³⁸ Deze feitelijke weerstand tegen de idee van de eeuwige vrede doet evenwel geen afbreuk aan de eis van de moraal dat een einde gemaakt moet worden aan de gewelddadige verhouding tussen de mensen, ook op het niveau van staten. Het stichten van een algemene en durende toestand van vrede is het gehele einddoel van Kants rechtsleer.³⁹ Daartoe moet elke natuurtoestand verlaten worden. Kant houdt staande dat er een zekere parallellie bestaat tussen de situatie van de individuen vóór de stichting van de staat en die van de staten zonder internationale rechtsorde. Toegegeven, die analogie is beperkt omdat de staten ook zonder zo'n internationale rechtsorde al een zekere verwerkelijking van het rechtsbegrip vormen.⁴⁰ Dat verschil betekent evenwel uitsluitend dat het internationale recht anders dient te zijn dan het nationale - het gaat om het tot stand brengen van een 'slechts' federatieve vereniging -, niet dat de internationale verhoudingen geen rechtsverhoudingen dienen te zijn. Zonder internationaal recht geldt het recht van iedere staat slechts provisorisch, omdat het telkens door de oorlog bedreigd wordt.⁴¹ Wat heeft het voor zin zich in te zetten voor een aan het recht gebonden constitutie binnen een groep van individuele mensen, wanneer die staat voortdurend van buiten door andere staten met wie hij in een verhouding van ongebonden vrijheid verkeert, bedreigd wordt? Het probleem van de stichting van een volmaakte, aan het oorspronkelijk contract beantwoordende staat is *afhankelijk* van het probleem van een legale ordening van de internationale verhouding en het eerste probleem kan niet van het laatste probleem worden losgemaakt.⁴² Zolang de oorlog mogelijk is, kan het telos van de rechtsontwikkeling niet als bereikt beschouwd worden. Het recht is niet iets wat zich tot de nationale orde beperkt.

Maar, zo kan men zich afvragen, tellen de argumenten van Hegel en anderen dan niet? Op grond waarvan hoopt Kant dat staten wel geneigd zullen zijn om een deel van hun soevereiniteit op te geven? Want te menen dat een systeem mogelijk is waarin zowel de eisen van het recht als de

³⁶ Hegel, *Vorlesungen  ber Rechtsphilosophie*, IV, 735.

³⁷ Zie hoofdstuk 2.1.

³⁸ ZcF, AA, VIII, 354; GW, XI, 209.

³⁹ MdS, R, Beschluss, AA, VI, 355; GW, VIII, 479.

⁴⁰ ZcF, AA, VIII, 355-6; GW, XI, 211.

⁴¹ MdS, R,   61, AA, VI, 350; GW, VIII, 474.

⁴² Idee, 7de stelling, AA, VIII, 24; GW, XI, 41.

(volledige) vrijheid van de staten⁴³ verwerkelijk zijn, lijkt utopisch. Er lijken maar twee mogelijkheden te bestaan. Ofwel er heerst een internationale rechtsorde, hetgeen aantasting van de nationale soevereiniteit met zich meebrengt; ofwel de internationale verhoudingen worden door de macht bepaald. De meest soevereine staat legt zijn wil op aan de andere staten. Gezien de principiële onmogelijkheid van een supranationale macht lijkt Hegel wel gedwongen te zijn voor de laatste mogelijkheid te kiezen. De absolute macht op aarde is de staat⁴⁴ en het ware absolute einddoel zijn soevereiniteit.⁴⁵ Natuurlijk is ook volgens Hegel het beginsel 'pacta sunt servanda' geldig.⁴⁶ Wanneer echter een strijd tussen twee soevereine staten ontstaat die door hen niet meer - op basis van vrijwilligheid - in der minne geschikt kan worden, kan hij enkel door de oorlog worden beslist.⁴⁷ Het uiteindelijke criterium van waaruit elke staat zijn buitenlandse politiek bedrijft, is de Staatsräson⁴⁸: zijn bijzondere welzijn of belang.⁴⁹ Het beginsel voor de rechtvaardiging van de oorlog en van verdragen is dan ook niet een algemene gedachte, maar het werkelijk gekwetste of bedreigde welzijn van de staat.⁵⁰ Zoals we van Kant en anderen weten, kan iedere staat het bestaan van een andere staat reeds als bedreiging van zijn welzijn ervaren en streeft hij naar universele monarchie.⁵¹

Kant lijkt in eerste instantie aan het bovenstaande dilemma te willen ontsnappen door zowel de kool als de geit te sparen. Zo stelt hij herhaaldelijk dat de door hem voorgestane internationale rechtsorde geen despotische is die enkel op het kerkhof van de vrijheid gevonden kan worden. De vrede moet op instemming met beginselen gebaseerd zijn, zodat een evenwicht tot stand komt dat geen einde maakt aan de levendige concurrentie.⁵² De federatie van staten is een juridische toestand die met hun vrijheid verenigbaar is⁵³, net zoals de staat het antagonisme van zijn burgers niet stillegt, doch enkel nauwkeurig de grenzen van eenieders vrijheid in overeenstemming met de vrijheid van alle anderen bepaalt.⁵⁴ Maar is het wel mogelijk de vrijheid van iedere staat, zelfs de kleinste, te garanderen zonder dat staten zich onderwerpen aan openbare wetten en

⁴³ KdU, § 83, AA, V, 433 (r. 8); GW, X, 391.

⁴⁴ Hegel, *Grundlinien*, § 331.

⁴⁵ Hegel, *Grundlinien*, § 328; ook: idem, *Philosophie des Rechts*, p. 277; idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, III, p. 828.

⁴⁶ Hegel, *Grundlinien*, § 333; idem, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, I, p. 340.

⁴⁷ Hegel, *Grundlinien*, § 334.

⁴⁸ Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, II, p. 801.

⁴⁹ Hegel, *Grundlinien*, § 336.

⁵⁰ Hegel, *Grundlinien*, § 337.

⁵¹ Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n.

⁵² ZeF, AA, VIII, 367; GW, XI, 226.

⁵³ ZeF, AA, VIII, 385; GW, XI, 249.

⁵⁴ Idee, 5de stelling, AA, VIII, 22; GW, XI, 39.

aan een macht die de uitvoering ervan kan afdwingen⁵⁵? Is *Zum ewigen Frieden* niet enkel een vage utopie? Ik meen dat zulks niet het geval is. Het gebrek aan precisie van Kants voorstel voor de vrede maakt ons erop attent dat ook overwegingen met betrekking tot de feitelijke moeilijkheden van de invoering ervan voor Kant van een geheel andere orde zijn dan de eis van die rechtsorde. Historische feitelijkheden en morele beoordelingen zijn *wezenlijk* anders. Het mag voor de cultuur voordelig zijn dat de Europeanen de omliggende werelddelen hebben gekoloniseerd, maar dat maakt hun handelwijze nog niet terecht.⁵⁶ De overwinning in de oorlog bepaalt niet het recht.⁵⁷ De genoemde praktijken tonen aan dat de Europeanen ondanks hun civilisatie nog net zo wild zijn als de door hen met verachting bekeken inboorlingen.⁵⁸

De ware reden waarom Kant niet voor de nationale soevereiniteit capitululeert en zijn plan voor de internationale rechtsorde niet opgeeft, is dus uiteindelijk *niet* omdat hij een *modus* gevonden meent te hebben om soevereiniteit van de staat én internationaal recht te verenigen, maar omdat de praktische rede onmiddellijk een einde van de oorlog eist. Het rechtsbegrip dat die vrede moet inaugureren, is niet de vrucht van historische ontwikkelingen en staat of valt niet met feitelijke (on)mogelijkheden, maar resulteert uit de praktische rede. En de oorlog is met haar eis dat ieder mens ook altijd als doel op zich wordt beschouwd, in flagrante tegenspraak. Als de praktische rede dus gebiedt aan de toestand die meer kwade mensen maakt dan wegneemt⁵⁹ een einde te maken, zijn historische, feitelijke overwegingen niet meer in tel. Het feit dat een duurzame vrede tot nu toe niet mogelijk is geweest, beslist niet over haar toekomstige onmogelijkheid.⁶⁰ We moeten Kants opmerking dat het vredesplan van de Abbé van St. Pierre hilariteit opwekte, omdat hij in een te snelle realisering ervan geloofde, serieus nemen.⁶¹ Zolang het proces van republikanisering van staten nog maar in een pril stadium verkeert, kunnen enkel de hoofdlijnen van een internationale rechtsorde aangegeven worden, namelijk dat zij er moet zijn om het recht in de republieken peremptoir te maken en dat zij zowel een zekere overeenkomst als een zeker verschil met dat recht moet vertonen. Hoe het obstakel van de soevereiniteit overwonnen moet worden, is daarmee niet gezegd en kan volgens Kant ook nog niet gezegd worden. En Hegel maakt duidelijk hoe groot dat obstakel is, wanneer hij terecht stelt dat het naïef is te menen het probleem

⁵⁵ ZeF, AA, VIII, 356 (r. 12-14); GW, XI, 211.

⁵⁶ MdS, R, § 62, AA, VI, 353; GW, VIII, 476-7.

⁵⁷ ZeF, AA, VIII, 355; GW, XI, 211.

⁵⁸ ZeF, AA, VIII, 354; GW, XI, 209.

⁵⁹ Rel, AA, VI, 34n; GW, VIII, 682n; ZeF, AA, VIII, 365; GW, XI, 222.

⁶⁰ TuP, AA, VIII, 309-10; GW, XI, 168.

⁶¹ Idee, AA, VIII, 24; GW, XI, 42.

van de oorlog op te lossen door de beslissingsbevoegdheid erover uit handen van de vorst te nemen en bij de representatieve kamers te leggen. Vaak is het hele volk meer geporteerd voor oorlog dan de vorst.⁶²

7.2 Recht en reflectie

Daarmee zijn we - naar ik meen - niet enkel dichterbij de betekenis van Kants eeuwige vrede maar ook bij een positieve waardering van diens politieke filosofie. Om dat te adstrueren roep ik Kants begrip van de cultuur en met name die van de bekwaamheid in herinnering. De menselijke cultuur als het laatste doel van de natuur komt alleen tot ontwikkeling, wanneer er binnen de menselijke soort een antagonisme bestaat dat alle capaciteiten van de mens wakker roept. Bovendien dient dat antagonisme aan nauwkeurig bepaalde en verzekerde grenzen gebonden te zijn. In de ontwikkeling van de cultuur speelt dus niet alleen het antagonisme en de oorlog, maar ook de rechtsorde, zowel nationaal als internationaal, een grote rol.⁶³ Dat zou de indruk kunnen wekken dat voor Kant antagonisme en rechtsorde, oorlog en vrede van gelijk gewicht zijn. Dat zijn ze evenwel *enkel* vanuit het perspectief van de geschiedenis. Het begrip van het recht speelt wel een fundamentele rol binnen de ontwikkeling van de mensheid in haar geschiedenis, maar is zelf géén begrip van de geschiedenis. Ook al liggen de drijfveren voor de wording van de rechtsorde in de ontwikkeling van de, op zich genomen doelmatige, capaciteiten van de mens en past de historische genese van de rechtsorde binnen een door de reflecterende oordeelskracht geleide beschouwing over de culturele ontwikkeling van de mensheid, toch is het rechtsbegrip zelf géén begrip van de reflecterende, maar van de bepalende oordeelskracht, van de praktische rede. Het rechtsbegrip geldt a priori⁶⁴ en gaat niet alleen aan de beoordeling van de geschiedenis vooraf, maar maakt haar beoordeling als een doelmatig proces eerst mogelijk. Het rechtsbegrip is superieur aan de begrippen van de geschiedenis. Het recht staat niet in het licht van de feitelijke mogelijkheden of onmogelijkheden van de geschiedenis, maar omgekeerd: het rechtsbegrip stelt ons in staat de geschiedenis te denken als wording van de vrede en verplicht ons daaraan bij te dragen.

Deze centrale overweging dient nader verhelderd te worden. Daartoe grijp ik terug naar Kants gedachte van de dubbele oorsprong van het recht. *Historisch* gezien moet de oorsprong van de rechtsorde gezocht worden in het geweld en meer bepaald in de overgang van de jagerscultuur naar de landbouwcultuur. Bij deze totstandkoming spelen morele overwegingen

⁶² Hegel, *Grundlinien*, § 329 Z.

⁶³ KdU, § 83, AA, V, 432-3; GW, X, 390-1.

⁶⁴ Düsing, *Teleologie*, p. 221.

geen rol.⁶⁵ Het mechanisme van de natuur dwingt de mensen hun voortdurende strijd achter zich te laten en een vredestoestand waarin wetten gelding hebben, te stichten. Daarmee en met de ontwikkeling van die voorlopige rechtsorde benaderen mensen in hun uiterlijk gedrag datgene wat de rechtsidee voorschrijft, ofschoon hun gezindheid daar niet de oorzaak van is. De moraliteit staat dus niet aan de oorsprong van de rechtsorde. Eerder het omgekeerde is het geval: van een goede constitutie mag men een morele vorming van het volk verwachten.⁶⁶ Het recht kan beschouwd worden als een op niet-morele gronden berustende realisering van hetgeen zou gebeuren als iedereen over een goede wil beschikte.⁶⁷ Het algemene beginsel van het recht (: handel uiterlijk zo dat het vrije gebruik van jouw wil met de vrijheid van ieder ander tezamen kan bestaan volgens een algemene wet) legt de mens dus een verplichting op, maar verwacht niet dat hij er zich omwille van de vrijheid van de ander aan houdt.⁶⁸ Het feit dat de rechtsorde historisch gezien niet op grond van dat respect ontstaat, laat evenwel onverlet dat de *praktische* oorsprong van de rechtsorde gelegen is in de rede die de mens voorschrijft de vrijheid van zichzelf en van ieder ander te respecteren. De praktische rede stelt de mens voor als een wezen, wiens wil autonoom behoort te zijn. Die autonomie is het beginsel van alle morele wetten en de aan die wetten beantwoordende plichten.⁶⁹ Het begin van de rechtsorde in de geschiedenis beslist niet over de geldigheid van het rechtsbeginsel. Ook zonder de treurige ervaringen van bewapening, oorlog, verwoesting en uitputting weet de mens op grond van zijn praktische rede dat hij de wetteloze toestand waarin hij met ál zijn medemensen verkeert, moet verlaten en met hen een rechtsorde moet aangaan.⁷⁰ Ook zonder die ervaring weet hij aan welke eisen (voorwaarden) die rechtsorde moet voldoen. Omdat mensen evenwel slim noch wijs genoeg zijn om zich vrijwillig aan haar dwang te onderwerpen, is de natuur als garantie nodig om hen door middel van antagonisme en oorlog tot republiek en statenbond te dwingen.⁷¹ De voorwaarden van de eeuwige vrede zijn dus in ZeF terecht gescheiden van de garantie, dat zij ook inderdaad tot stand komen. Ik vertrouw, zo zegt Kant, op de theorie die van het rechtsbegrip uitgaat en die leert hoe de verhouding tussen mensen en staten behoort te zijn. En ik vertrouw in sub-

⁶⁵ Zie hoofdstuk 2.3.2; ook: ZeF, AA, VIII, 363-4, 371; GW, XI, 221, 231.

⁶⁶ ZeF, AA, VIII, 366; GW, XI, 224.

⁶⁷ Riley, *Kant's political philosophy*, p. 3.

⁶⁸ MdS, R, Einl, AA, VI, 231; GW, VIII, 338.

⁶⁹ KprV, AA, V, 33; GW, VII, 144.

⁷⁰ Idee, AA, VIII, 24; GW, XI, 42.

⁷¹ KdU, AA, V, 432-3; GW, X, 391.

sidium - en dat betekent: als ondersteuning, als bijstand - op de natuur der dingen die de mens dwingt waarheen hij niet graag wil.⁷²

Daarmee is de hiërarchische ordening tussen de twee centrale categorieën van Kants politieke filosofie, recht enerzijds en natuur of voorzienigheid anderzijds, aangegeven. Recht is een praktisch begrip, terwijl de natuur een begrip is van de reflecterende oordeelskracht. Alle handelingen die in Kants kleine politieke en historische geschriften aan de natuur worden toegeschreven, hebben dan ook die status. Wanneer de derde stelling van Idee luidt: "De natuur heeft gewild dat de mens alles wat boven de mechanische ordening van zijn dierlijk bestaan uitgaat, geheel uit zichzelf voortbrengt en geen andere gelukzaligheid of volkomenheid deelachtig wordt dan die welke hij zichzelf, vrij van instinkt en door zijn eigen rede, heeft verschaft"⁷³, dan betekent dat kritisch: op grond van het a priori van de (reflecterende) oordeelskracht, de doelmatigheid, mag de natuur beschouwd worden *alsof* zij de mens dwingt zich tot laatste doel van de natuur te maken.⁷⁴ En deze ontwikkeling is enkel zinvol indien zij gericht staat op het einddoel van de schepping, op iets dat de natuur te boven gaat. Dat einddoel is voor Kant de moraliteit van de mens. Zij vormt de a priori leidraad, die de idee van een zinvolle wereldgeschiedenis mogelijk maakt.⁷⁵

Met hetgeen tot nu toe gezegd is, kan mijns inziens deze evaluatie van Kants politieke filosofie met twee positieve, waarderende conclusies worden afgesloten. Zij compenseren ruimschoots het ontbreken van een aan het geheel van de politieke filosofie gewijd systematisch werk, als gevolg waarvan ik in dit essay een beroep moest doen op zoveel verschillende werken uit Kants oeuvre. Nu is het in zekere zin oneigenlijk om over twee conclusies te spreken. Want beide zijn het gevolg van één door Kant gemaakt onderscheid, dat bovendien in de geschiedenis van de filosofie nog wel eens als een onterecht onderscheid wordt gezien. Ik doel hier vanzelfsprekend op het onderscheid tussen bepalende en reflecterende oordeelskracht. Zoals ik al stelde⁷⁶, onderscheidt Kant tussen het vermogen om te kunnen subsumeren onder regels oftewel het vermogen om algemene regels op bijzondere gevallen toe te passen enerzijds en het vermogen om, wanneer een algemene regel ontbreekt, bij gegeven bijzonderheden een algemeen begrip dat die bijzonderheden samenvat, te zoeken anderzijds. Het beginsel dat ons bij dit zoeken naar dit empirisch-algemeene zou leiden, is het begrip 'doelmatigheid'. Nu heeft het velen en met name

⁷² TuP, AA, VIII, 313; GW, XI, 172.

⁷³ Idee, AA, VIII, 19; GW, XI, 36.

⁷⁴ In soortgelijke zin: Düsing, *Teleologie*, p. 218.

⁷⁵ Idee, AA, VIII, 30; GW, XI, 49.

⁷⁶ Zie hoofdstuk 6.3.2.

Hegel gestoord dat het begrip 'doelmatigheid' en daarmee ook de doelmatige causaliteit door Kant naar het gebied van de reflectie werd verbannen en niet tot het gebied van het *echte* kennen werd toegelaten.⁷⁷ Nu de doelmatigheid naar Kants oordeel geen categorie van het verstand is, kan men met behulp van Kants kentheorie de overstap naar de metafysica niet maken, omdat wij ons bij het organisme en bij de doelmatige ordening van het geheel van de wereld wel een verstandige oorzaak, God, moeten denken, doch diens realiteit niet kunnen bevestigen. Bovendien houdt men het niet voor reëel dat óf enerzijds algemene regels de bijzondere gevallen bepalen óf anderzijds empirisch-algemene begrippen op basis van bijzondere gevallen worden gevormd. Een duidelijk voorbeeld is de rechtspraak. Een rechter past nooit alleen de algemene regel op het bijzondere geval toe, maar draagt door zijn uitspraak bij tot een inhoudelijke bepaling van de algemene regel. De verhouding van algemeen en bijzonder kan dus niet als ofwel exclusief bepalend ofwel exclusief reflecterend worden beschouwd, zo lijkt het. Dat ook bij het theoretisch kennen van de natuur (door middel van de algemene categorieën van het verstand) en bij het praktisch toetsen van onze maximes op hun universaliseerbaarheid (met behulp van de algemene morele wet) een moment van reflectie meespeelt, geeft Kant indirect toe door het nut van voorbeelden voor het scherpen van de oordeelskracht te erkennen.⁷⁸ In zoverre is het onderscheid wellicht niet absoluut.⁷⁹

Het voert te ver om de legitimiteit of de illegitimiteit van dit onderscheid hier te willen aantonen. Maar naast de kritiek die men erop kan hebben, kan ook de winstrekening worden opgemaakt. En die wordt voor wat de vraag naar het statuut van de *politieke filosofie* betreft door twee eruit voortvloeiende voordelen bepaald. Het eerste daarvan heeft betrekking op Kants filosofie van de (politieke⁸⁰) geschiedenis. Door uitspraken over de betekenis en de zinvolheid van historische, politieke gebeurtenissen te localiseren binnen het gebied dat door het a priori van de reflecterende oordeelskracht mogelijk gemaakt wordt, doet Kant recht aan hetgeen mijns inziens een grote mate van plausibiliteit heeft: de status van uitspraken over de geschiedenis is een andere dan die van wetenschappelijke uitspraken. Uitspraken over de zinvolheid van historische ontwikkelingen en over de eventuele wetmatigheden die eraan ten grondslag liggen, zijn minder vaststaand dan de wetmatigheden van de fysica. Het spreken over de menselijke geschiedenis kan geen aanspraak maken op volstrekte zekerheid. Toch is het ook implausibel te menen dat het spre-

⁷⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, § 58.

⁷⁸ KrV, A 133-4, B 172-3.

⁷⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 35-6.

⁸⁰ Düsing, *Teleologie*, p. 220.

ken erover volledig aan de willekeur van het moment of de machtspositie van degene die spreekt, uitgeleverd zou zijn. Daarom lijkt het terecht dat Kant de geschiedenis plaatst binnen het perspectief van het 'als-of'.

Er is evenwel - en daarmee kom ik bij de tweede consequentie - een element dat in de geschiedenis van het grootste belang is, maar toch niet dezelfde bescheiden status krijgt toebedeeld die de andere elementen van de geschiedenis kenmerkt. Ik doel dan vanzelfsprekend op het rechtsbegrip. We zagen in het vorige hoofdstuk dat het einddoel van de schepping de mens onder de morele wetten is. Daarom is de mens doel op zich en drager van een natuurlijk recht: het recht van de mens is het heilige op deze aarde.⁸¹ Wanneer Kant in de KdU stelt dat enkel op basis van het einddoel van de schepping een extern-doelmatige beschouwing van de natuur en dus ook van de cultuur mogelijk wordt, dan is het dus in het licht van het recht dat de geschiedenis een betekenisvol proces kan zijn. De voorwaarden van de eeuwige vrede gaan *noodzakelijk* aan een beschouwing over de garantie ervan vooraf. Want als de mens géén drager van recht zou zijn op grond van zijn morele kwaliteit, was er niets dat de extern-doelmatige beschouwing droeg. De filosofie van de geschiedenis geldt dus voorwaardelijk, namelijk onder de voorwaarde van het recht, terwijl het recht *onvoorwaardelijk* geldt. De vrijheid op grond waarvan de mens rechtssubject is, is niet iets dat een wording kent.⁸² Zij komt de mens a priori op grond van zijn praktische rede toe, of anders gezegd: zij is hem aangeboren.⁸³ Een filosofische beschouwing van de geschiedenis interpreteert haar als een proces waarin een politieke orde tot stand komt die aan de vrijheid van de mens recht doet. Dat op grond van diezelfde geschiedenis serieuze twijfels aan de haalbaarheid van die orde opgeworpen kunnen worden, staat vast. Toch kan op grond van historische gebeurtenissen nooit bewezen worden dat de mens door naar die orde te streven in feite iets onbereikbaars nastreeft. De verplichting om zich voor een met het natuurlijke recht van de mens overeenkomende politieke orde in te zetten, is zekerder, bepaalder dan alle feitelijke tegenwerpingen.⁸⁴

Een constitutie die met het recht van de mens overeenkomt, noemt Kant een republiek. Zij beantwoordt - we zagen dat uitvoerig⁸⁵ - aan het maatschappelijk verdrag, aan de *contractus originarius*. Dit contract op grond waarvan de wetgevende macht toekomt aan allen die onder de wet staan, is dus het richtsnoer, het voorbeeld van het staatsrecht⁸⁶, omdat de idee van het maatschappelijke verdrag een idee van de (praktische) rede

⁸¹ Rel, AA, VI, 159n; GW, VIII, 829n.

⁸² Rel, AA, VI, 188n; GW, VIII, 862n.

⁸³ MdS, R, Einl, AA, VI, 237; GW, VIII, 345.

⁸⁴ TuP, AA, VIII, 309; GW, XI, 167.

⁸⁵ Zie hoofdstuk 2.3.4.

⁸⁶ Refl. zur Rechtsphilosophie, AA, XIX, 504 (No. 7738).

is.⁸⁷ Aangezien het recht van de mens door een republiek niet afdoende veilig wordt gesteld wanneer zij door andere staten wordt bedreigd, dient het maatschappelijk verdrag aangevuld te worden door een vredesverdrag (een *pactum pacis*⁸⁸ of *Foedus Amphictyonum*⁸⁹). De uit dat verdrag resulterende federatie van vrije staten is daarmee de *volkenrechtelijke pendant* van de als norm verstande *contractus originarius*.⁹⁰ Ook die federatie is een idee van de rede die nochtans haar onbetwifelbare praktische realiteit heeft door namelijk alle staten te verplichten zich zo in het internationale verkeer op te stellen dat de gehele mensheid als een rechtsgemeenschap beschouwd kan worden.⁹¹ Daarom kan er in het volkenrecht wel degelijk zoiets bestaan als een onrechtvaardige vijand. Dat is de staat, wiens door woord of daad geuite wil een maxime verraadt die niet tot algemene wet van het internationaal staatshandelen kan worden gemaakt en die dus een vredestoestand onmogelijk maakt en de natuurtoestand tussen de volken vereeuwigd.⁹² De oorlog beslist over de macht, niet over het recht. De vraag naar de rechtmatigheid van het handelen door de staat wordt beantwoord door het in perspectief van een te bewerken federatie van vrije staten te plaatsen. Tezamen met het wereldburgerrecht en het republikanisme vormt deze federatie Kants idee van de eeuwige vrede, een verplichting en een taak die de mensheid is opgelegd.

Aldus lijkt me de in hoofdstuk 1 geformuleerde en aan Hegel ontleende suggestie dat het formalisme in Kants ethiek tot een wereldvreemd moralisme zou leiden, onjuist. Kant is in staat een filosofie van recht en staat, van cultuur en geschiedenis te ontwikkelen, omdat uit de categorische imperatief een absoluut criterium ter beoordeling van politieke en historische ontwikkelingen afgeleid wordt, namelijk het rechtsbegrip. Daar aan ontleent Kants politieke filosofie mijns inziens haar actuele betekenis. Want een andere manier om te zeggen dat het recht niet gebonden is aan de voorwaarde van de cultureel-historische ontwikkeling, is de stelling dat het recht universeel is. En hoewel de idee van de mensenrechten zich vandaag de dag in een grote populariteit mag verheugen, staat de universaliteit van deze idee onder de zware tijdsdruk van het alom aanwezige waardenrelativisme. Voor Kant staat het buiten kijf dat het recht van de mens universeel is. Theoretische of reflecterende, pragmatische bezwaren doen geen afbreuk aan het primaat van de praktische rede. Hét recht bestaat dan ook niet alleen tussen individuen binnen een staat en tussen staten, maar ook tussen individuen van verschillende staten en tussen indi-

⁸⁷ TuP, AA, VIII, 297; GW, XI, 153.

⁸⁸ ZcF, AA, VIII, 356; GW, XI, 211.

⁸⁹ Idee, AA, VIII, 24; GW, XI, 42; MdS, R, § 54, AA, VI, 344; GW, VIII, 467.

⁹⁰ MdS, R, § 54, AA, VI, 344 (r. 14-5); GW, VIII, 467.

⁹¹ Ik zoek hier aansluiting bij Kants formulering in: TuP, AA, VIII, 297 (r. 16-18); GW, XI, 153.

⁹² MdS, R, § 60, AA, VI, 349; GW, VIII, 473.

viduen en staten. Zij allen, mensen én staten, moeten als burgers van een algemene mensenstaat beschouwd worden. Het recht heeft uiteindelijk een kosmopolitische, universele betekenis⁹³, ook al reikt deze betekenis de facto vaak niet verder dan een morele aanspraak op geldigheid. Maar indien de vrede mogelijk, noodzakelijk en gewenst is, dan enkel op basis van het recht. Het laatste woord is daarom niet aan Kant zelf, maar aan het Boek der boeken, bij wie deze gedachte al veel eerder te vinden is. Kant zou het me, denk ik, niet euvel duiden wanneer ik hem in de nabijheid plaats van de profeet waar die zegt: "En de vrucht der gerechtigheid zal vrede zijn, de uitwerking der gerechtigheid rust en veiligheid tot in eeuwigheid".⁹⁴

⁹³ ZeF, AA, VIII, 349n; GW, XI, 203n.

⁹⁴ Jesaja, 32, 17.

Chapter 1: *Introduction*. Recently, many German, English and French studies on Kant's philosophy of right and politics have appeared, which purported to refute the claim that Kant should not be regarded as a political philosopher of any importance. That claim, however, was not without some ground. Hegel already maintained that Kant's ethics contains no more specific determination other than the absence of contradiction and formal correspondence with itself. Indeed, it is questionable whether Kant can develop a political *philosophy*, if his ethics - as is assumed - contains no criteria for judging historical and political events. This problem lies at the heart of this study. In order to tackle it, it is my intention to consider two issues concerning Kant's political philosophy. First, I want to determine its major themes and show their systematic unity. Secondly, I want to clarify the place of Kant's political philosophy within the general framework of his so-called critical philosophy. In my opinion, *Towards eternal peace*, the most important essay of Kant's political writings, offers an excellent and adequate opportunity to deal with these questions: besides being a kind of 'Summa' of Kant's political thought, it raises the question of the systematic unity of politics and philosophy.

Chapter 2: *Between war and right* is mainly an introduction to the origin and the main concepts of *Towards eternal peace*. In the first place, I want to indicate that this essay fits within a tradition of works dedicated to the theme of international peace. Kant explicitly refers to the peace-proposal of the Abbé de St. Pierre. For anthropological and political reasons this proposal was received with scepticism rather than enthusiasm by Leibniz and Rousseau. In the second place, I point out that Kant's belief in the possibility of international right is not based on an optimistic view of mankind. According to Kant, human nature is characterised by a propensity for evil and war. Nevertheless, the axiom of the wisdom of nature is valid also for man and his history: culture, art and social order are the product of nature, which has endowed man with an 'unsocial sociability'. Next to this concept of nature, the concept of right is of fundamental importance for Kant's political philosophy. In the third place, therefore, it is shown how the concept of right makes possible the transition from the warlike nature of man to his moral destiny. From a historical point of view, civil society appears as the product of violence and utilitarian in-

* Met dank aan mr. H. Wiggers.

terests. But civil society has a moral meaning. It is an order of right, of which the republic is the political end. The republic is the state founded on the principle of freedom, the only innate right of every human being. Such a state meets the demands of the social contract.

In chapter 3: *The conditions of the eternal peace*, the first part of Kant's essay on international peace is discussed. A general peace between nations can only be founded on an order of right and must therefore be the outcome of an international peace-treaty. This treaty necessarily contains negative as well as positive articles. In the so-called preliminary articles, Kant mentions the prohibitive regulations, that can put an end to the permanent possibility of war. These regulations provide the basis for the three so-called definitive articles of the eternal peace. The first of these articles: "The civil constitution of every state shall be republican" constitutes the heart of Kant's proposal. War can only be avoided, if the citizens themselves decide about engaging in war. This constitution is founded on the principles of freedom, dependence and equality and is characterised by a separation of powers and by representation. In the second article it is pointed out by Kant that the international right must be based on a federation of free republican states. An international state embracing all the peoples of the earth is not required. Finally, the national and international order of right must be completed by a third definitive article stating that all international relations should be characterized by hospitality. This means that both states and individuals must be regarded as citizens of a universal State of mankind.

Kant explicitly denies the right of revolution as a means of bringing about the republic (and thereby the possibility of establishing the federation and the cosmopolitan right). Nevertheless, Kant considered the French Revolution as one of the most important events in the history of mankind. Therefore chapter 4 deals with: *Revolution between right and history*. First, three major reasons are given why, according to Kant, there cannot be any legal right of revolution. It is in the philosophy of history however, that Kant demonstrates the importance of the French Revolution. This revolution is of essential importance when trying to answer the question whether the history of mankind must be judged as a moral deterioration, a moral improvement or a moral standstill. Kant uses the French Revolution to argue against the so-called abderistic view of Mendelssohn, which maintains that mankind is neither progressive nor regressive in moral respect. Against Mendelssohn, Kant holds that nature or providence can be regarded as the subject of history. In that light, the French Revolution can be seen as a proof for the progress of mankind in establishing right. Finally, I will try to reconcile these different ways of evaluating revolution by showing how Kant characterizes the revolution. Kant rejects the revolution because it is a sudden, violent break with

historical continuity. The illegitimacy of transforming the state by a revolution does not imply, however that subjects within a state have an absolute duty to obey.

In Chapter 5: *The origin of eternal peace*, the following is demonstrated with reference to the second part of *Towards eternal peace*. Human beings can contribute to the genesis of international peace by means of moral politics. This kind of politics on the one hand meets the moral demand of establishing relations of right and on the other hand takes into account the historical and factual possibilities. A moral politics does not require a philosopher-king, but is the result of the constant plea of the philosophers for Enlightenment and publicity. In making this plea they make the sovereign and his substitutes, the jurists, aware of the moral need of right and the need to reform the existing political order into a republic. Since Nature is providential, it is to be expected that the state will be reformed according to these philosophical demands. In Chapter 5.4 *Reindeers and driftwood* Kant's teleological conception of nature is explained in view of the so-called 'Guarantee of an eternal peace'. Since self-interest is incompatible with war, out of self-interest man will finally establish international right. So nature supports ethics in the realisation of right. That is the reason why the human existence can be justified by a theodicy, according to Kant.

Throughout the chapters 2 to 5 it becomes more and more clear that not only right but also the teleological concept of nature is essential in Kant's political philosophy. Chapter 6: *Nature and culture* deals with the question whether this concept of nature - nothing is without a goal; nature does nothing unnecessarily - is compatible with his critical theory of knowledge. In a first analysis, Kant's concept of Nature as Providence turns out to be in accordance with the doctrine of the regulative ideas in the *Critique of Pure Reason*. Secondly I will examine more thoroughly the *Critique of Judgement*. By means of the two introductions to this third Critique the a priori-principle of reflective Judgement, namely the purposiveness of nature, is being determined. Because of this principle continuity and parsimony can be ascribed to nature. Thirdly, a examination of the *Critique of teleological Judgement* is undertaken. And although, because of § 63, some commentators think otherwise, it is demonstrated that Kant not only accepts the legitimacy of the so-called internal purposiveness, but that of the external purposiveness as well. Thus, the concept of nature in Kant's political writings is justified by his exposition of teleology in the *Critique of Judgement*. Finally, by means of § 83-4 *Critique of teleological Judgement*, the relation between political philosophy and morality is explicated. Nature can be considered as compelling the human race towards culture as the ultimate end of nature. In this way Nature prepares man for his own task: In order to be the final end of creation, man has to be moral.

In the final chapter 7, I will offer some *concluding observations*. Hegel raised two objections against Kant's peace-proposal. On the one hand eternal peace would not be desirable, since war has an ethical meaning. On the other hand, it is not to be expected that the sovereignty of the state can be reconciled with international right. These are serious objections. But, in general, pragmatic and historical objections cannot interfere with the absolute moral demand to put an end to war. Of Kant's two central concepts, nature and right, the last one has absolute priority, since it is not a concept of the reflective, but of the determinant judgement. Right is a concept of practical reason. This universal affirmation of the concept of right constitutes the lasting value of Kant's political philosophy.

Kapitel 1: *Einleitung*. In den letzten Jahren sind im deutschen, englischen und französischem Sprachgebiet über Kants Philosophie des Rechts und der Politik verschiedene Untersuchungen veröffentlicht worden. Hierdurch ist der Auffassung, daß Kant kein großer politischer Philosoph sei, ein Ende bereitet worden. Trotzdem bestand diese Auffassung nicht ohne Grund; denn bereits Hegel stellte fest, daß Kants Ethik kein nähere Bestimmung enthält "als dem Mangel des Widerspruchs, der formellen Übereinstimmung mit sich". Kann Kant aber doch eine politische *Philosophie* entwickeln, obwohl seine Ethik - so wie es scheint - keine Kriterien enthält, mit denen historisch-politische Entwicklungen beurteilt werden können? Die systematische Frage dieser Untersuchung ist damit gegeben. Einerseits will ich die wichtigsten Themata in Kants politischer Philosophie in ihrem Zusammenhang zueinander bestimmen und andererseits will ich untersuchen, welchen Platz die politische Philosophie im Rahmen der Gesamtheit von Kants Oeuvre einnimmt und in welchem Verhältnis sie dort zu Kants Ethik steht. Ich glaube, zu der Beantwortung dieser Frage einen guten Zugang dadurch zu haben, daß ich die bedeutendste von Kants kleinen politischen Schriften *Zum ewigen Frieden* in den Mittelpunkt stelle. Sie kann als eine Art 'Summa' von Kants politischer Philosophie angesehen werden und gibt eine direkte Aufforderung, um die Frage nach dem Zusammenhang von Politik und Philosophie zu stellen.

Kapitel 2: *Zwischen Krieg und Recht* ist eine Einführung. Durch drei Betrachtungen gebe ich eine Ortsbestimmung der Schrift *Zum ewigen Frieden*. Erstens zeige ich, daß Kant sich mit diesem Traktat innerhalb einer Tradition von Werken über das Thema des internationalen Friedens stellt. Er beruft sich ausdrücklich auf den bekannten Friedensvorschlag des Abbé von St. Pierre, obwohl dieser durch Leibniz und Rousseau wegen politischer und anthropologischer Bedenken mit Skepsis aufgenommen wurde. Danach zeige ich, daß Kants Vertrauen in die Möglichkeit einer internationalen Rechtsordnung nicht auf eine optimistische Auffassung vom Menschen gegründet ist. Vielmehr wird die menschliche Natur durch einen Hang zum Bösen und Krieg gekennzeichnet. Dennoch ist das Axiom von der Weisheit der Natur auch für den Menschen und seine Geschichte gültig: Alle menschliche Kunst, Kultur und gesellschaftliche Ordnung sind der Tatsache zu verdanken, daß die Natur den Menschen

* Met dank aan dr. K.J. Skiba.

mit einer "ungeselligen Geselligkeit" ausgestattet hat. Neben diesem Naturbegriff steht der Rechtsbegriff in Kants politischer Philosophie zentral. Drittens wird aufgezeigt, wie das Recht eine Scharnierfunktion zwischen der kriegerischen Natur des Menschen und seiner moralischen Bestimmung erfüllt. Historisch gesehen kommt die Rechtsordnung aufgrund von Nutzenüberlegungen und Gewalt zustande; aber sie hat eine moralische Bedeutung. Das Telos der Rechtsordnung liegt in einem Staat, der die Würde des Menschen als Zweck an sich zum Ausgangspunkt nimmt. Ein solcher Staat entspricht dem gesellschaftlichen Vertrag und wird Republik genannt.

In Kapitel 3: *Die Bedingungen für den ewigen Frieden* wird der erste Teil der Schrift *Zum ewigen Frieden* behandelt. Ein allgemeiner, auf das Recht gegründeter Friede zwischen den Völkern ist nur als das Ergebnis eines internationalen Vertrages, der aus einer Anzahl von negativen und positiven Bestimmungen besteht, möglich. In den sogenannten preliminären Artikeln benennt Kant die Verbotsbestimmungen, die der ständigen Möglichkeit eines Krieges ein Ende machen sollen. Aufgrund hiervon können die sogenannten definitiven Artikel für den ewigen Frieden formuliert werden. Mit dem ersten Artikel: "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein", haben wir den Kern von Kants Friedensvorschlag, denn der Krieg kann einzig dadurch vermieden werden, wenn die Bürger selbst darüber beschließen. Eine republikanische Rechtsordnung muß auf den Prinzipien von Freiheit, Abhängigkeit und Gleichheit gegründet sein und durch Gewaltenteilung und Repräsentation gekennzeichnet sein. Im zweiten Artikel fordert Kant, daß das internationale Recht auf einer Föderation von freien, republikanischen Staaten gegründet ist. Für den Frieden ist also kein Bundesstaat erforderlich, der alle Völker umfaßt, sondern nur ein Staatenbund. Schließlich muß das nationale und internationale Recht durch eine dritte definitive Bestimmung von Hospitalität vervollständigt werden, die den Verkehr zwischen Staaten und Individuen kennzeichnen muß, damit sowohl Menschen als auch Staaten als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates anzusehen sind.

Nun bestreitet Kant sehr ausdrücklich, daß man durch das Mittel der Revolution die Republik (und damit den Staatenbund und das Weltbürgerrecht) näherbringen kann. Trotzdem war die Französische Revolution für Kant von epochaler Bedeutung. Deshalb ist Kapitel 4 der *Revolution zwischen Recht und Geschichte* gewidmet. Zunächst werden drei Gründe genannt, weshalb es nach Kant kein Recht auf Revolution geben kann. Danach wird gezeigt, in welchem Kontext Kant die Bedeutung der Französischen Revolution betont. Und dies ist nicht der Kontext der Rechtsphilosophie, sondern der der Geschichtsphilosophie, indem Kant behauptet, daß die Natur (oder Vorsehung) als Subjekt der Geschichte gedacht werden kann. Die Revolution spielt nun eine entscheidende Rolle bei der Beant-

wortung der Frage, ob die Menschheit sich während ihrer Geschichte in moralischer Hinsicht verschlechtert, verbessert oder stehen bleibt. Gegen die letzte, sogenannte abderitische Auffassung von Mendelssohn, daß die Menschheit in moralischer Hinsicht weder einen Fortschritt noch einen Rücksicht macht, bringt Kant die Französische Revolution als Argument nach vorn. Sie beweist, daß die Menschheit sich in der Stiftung von Rechtsverhältnissen entwickelt. Zum Schluß versuche ich, diese kontroverse Bewertung miteinander zu versöhnen, indem ich angebe, welcher Art die Revolution eigentlich ist. Kant lehnt die Revolution ab, weil sie ein plötzlicher, gewalttätiger Bruch mit der historischen Kontinuität ist. Anstelle einer Revolution von unten plädiert Kant für eine Reform von oben. Die Unrechtmäßigkeit, den Staat mittels einer Revolution verbessern zu wollen, impliziert nicht, daß die Untertanen im Staate eine absolute Gehorsamspflicht haben.

In Kapitel 5: *Das Werden des Friedens* wird besonders aufgrund des zweiten Teiles der Schrift *Zum ewigen Frieden* folgendes belegt. Der Mensch kann an dem Zustandekommen des internationalen Friedens mittels einer moralischen Politik beitragen. Diese Politik nimmt einerseits die Forderung der Ethik, zu einer Rechtsordnung zu kommen, ernst und weist diese nicht als bloße Utopie ab; berücksichtigt andererseits aber auch die tatsächlichen und historischen Möglichkeiten. Die moralische Politik ist nicht das Ergebnis eines Philosophen-Königs, sondern eines ständigen Plädoyers der Philosophen für Aufklärung und Öffentlichkeit. Damit machen sie den Souverän und dessen Vertretern, die Juristen, auf die moralischen Forderungen an die Rechtsordnung aufmerksam und drängen sie auf Reformen. Es ist zu erwarten, daß dieser philosophische Appell an die Macht schließlich honoriert wird, weil die Natur oder die Vorsehung das Zustandekommen der (internationalen) Rechtsordnung schließlich garantiert. Im Kapitel 5.4: *Rentiere und Treibholz* wird Kants Auffassung über die Zweckmäßigkeit der Natur anhand der sogenannten 'Garantie des ewigen Friedens' diskutiert. Aufgrund von Eigennutz, der mit Kriegführen unvereinbar ist, wird der Mensch schließlich dazu übergehen, eine (internationale) Rechtsordnung zu stiften. Weil also die Natur der Ethik bei der Verwirklichung des Rechts zu Hilfe kommt, kann schließlich die Existenz des Menschen, so meint Kant, durch eine Theodizee gerechtfertigt werden.

Aus den Kapiteln 2 bis 5 ist ersichtlich, daß in Kants politischer Philosophie nicht allein der Rechtsbegriff zentral steht, sondern auch der teleologische Naturbegriff. Im Kapitel 6: *Natur und Kultur* wird untersucht, ob das in den kleinen Schriften formulierte Axiom von der Weisheit der Natur - alles hat seinen Zweck, nichts ist ohne Grund - mit Kants kritischer Erkenntnistheorie vereinbar ist. Dieses Axiom stimmt in erster Linie mit der Lehre von den regulativen Ideen aus der *Kritik der reinen*

Vernunft überein. Danach wird ausführlich auf die *Kritik der Urteilskraft* eingegangen. Anhand von den zwei Einleitungen in dieses Werk wird das a priori-Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, die Zweckmäßigkeit der Natur, bestimmt, aufgrund dessen der Natur in der Tat Kontinuität und Sparsamkeit zugeschrieben werden kann. Danach wird anhand von der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* nicht nur, wie einige Kommentatoren aufgrund von § 63 meinen, die Legitimität der internen, sondern auch die der externen Zweckmäßigkeit bewiesen. Demnach ist der Naturbegriff in Kants politischer Philosophie mit Kants Auseinandersetzung über die Teleologie in Übereinstimmung. Zum Schluß wird anhand von § 83-4 *Kritik der teleologischen Urteilskraft* die Bedeutung der politischen Philosophie für die Ethik bestimmt. Die Natur kann dafür angesehen werden, daß sie den Menschen zur Kultur als ihrem letzten Zweck zwingt. Damit bereitet sie den Menschen auf dasjenige vor, was er selbst tun muß, um Endzweck der Schöpfung zu sein, nämlich auf die Moralität.

Ich gebe in Kapitel 7 eine *Schlußbetrachtung*. Von Hegel sind gegen Kants Friedensvorschlag zwei Einwände gemacht worden. Einerseits sollte ein ewiger Friede unerwünscht sein, weil der Krieg eine sittliche Bedeutung habe. Andererseits sollte er unerreichbar sein, weil das Problem von der Vereinigung der Souveränität des Staates mit internationalem Recht nicht lösbar wäre. Für Kant sind das zwar reelle Einwände, doch bedeuten pragmatische und historische Einwände keinen Abbruch an die absolute Forderung der praktischen Vernunft, um mit dem Kriege ein Ende zu machen. Von den zwei zentralen Begriffen, Recht und Natur, liegt für Kant die Priorität beim Rechtsbegriff, der nicht von der reflektierenden Urteilskraft, sondern von der (bestimmenden) praktischen Vernunft herkommt. Diese absolute Bestätigung des Rechtsbegriffes begründet den bleibenden Wert der politischen Philosophie Kants.

- Altmann, A., *Moses Mendelssohn. A biographical study*, London 1973.
- Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, ed. by R. Beiner, Chicago 1982.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, in: *The works of Aristotle*, ed. W.D. Ross, IX, Oxford 1954⁴.
- Aristoteles, *Politica*, in: *The works of Aristotle*, ed. W.D. Ross, X, Oxford 1961⁴.
- Atwell, J.E., *Ends and principles in Kant's moral thought*, Dordrecht 1986.
- Avineri, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge 1972.
- Axinn, S., Kant, Authority and the French Revolution, in: *Journal of the history of ideas* 32 (1971), p. 423-432.
- Axinn, S., Ambivalence: Kant's view of human nature, in: *Kantstudien* 72 (1981), p. 169-174.
- Bahr, E. (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1974.
- Bartuschat, W., *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilkraft*, Frankfurt am Main 1972.
- Baum, G., Bayerer, W.G., Malter, R., Ein neu aufgefundenes Reinschriftfragment Kants mit den Anfangstexten seines Entwurfs "Zum ewigen Frieden", in: *Kantstudien* 77 (1986), p. 316-337.
- Batscha, Z. (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1976.
- Batscha, Z., Einleitung, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 7-35.
- Beck, L.W., Kant and the right of revolution, in: *Journal of the history of ideas* 32 (1971), p. 411-422.
- Beck, L.W., *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, München 1974.
- Beyerhaus, G., Kants 'Programm' der Aufklärung aus dem Jahre 1784, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 151-166.
- Bijbel, vertaling i.o.v. het Nederlandsch Bijbelgenootschap, Amsterdam 1968.
- Böhme, H. und Böhme, G., *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main 1983.
- Booth, W.J., *Interpreting the world. Kant's philosophy of history and politics*, Toronto 1986.
- Borries, K., *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig 1928, Aalten 1973.
- Burg, P., Kants Deutung der Französischen Revolution im "Streit der Fakultäten", in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz)*, Teil II, 2, Hrsg. G. Funke, Berlin/New York 1974, p. 656-667.
- Burg, P., *Kant und die Französische Revolution*, Berlin 1974.
- Cassirer, E., *Rousseau, Kant and Goethe*, New York 1963.
- Cassirer, H.W., *A Commentary of Kant's Critique of Judgment*, London 1970².
- Copleston, F., *A history of philosophy*, Book two, Vol. IV (Descartes to Leibniz), New York 1985.
- Copleston, F., *A history of philosophy*, Book two, Vol. VI (Wolff to Kant), New York 1985.
- Deggau, H.G., *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart 1983.
- Deggau, H.G., Die Architektonik der praktische Philosophie Kants, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), p. 319-342.

- Despland, M., *Kant on History and Religion*, Montreal/London 1973.
- Dilthey, W., Friedrich der Grosse und die Deutsche Aufklärung, in: idem, *Gesammelte Schriften* III, Stuttgart/Göttingen 1959, p. 83-205.
- Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Kantstudien Erg. Heft 96, Bonn 1968.
- Erhardt, J.B., Über das Recht des Volks zu einer Revolution, in: E. Bahr (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, p. 44-52.
- Ernst, W., *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien*, Kantstudien Erg. Heft 14, Würzburg 1909.
- Erp, H. van en Gils, W. van, *Mensen en macht*, Meppel 1987.
- Erp, H. van, Verlichting en vooruitgang in de geschiedenisfilosofie van Immanuel Kant, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 80 (1988), p. 1-18.
- Fackenheim, E., Kant's concept of history, in: *Kantstudien* 48 (1956-7), p. 381-398.
- Fetscher, I., Immanuel Kant und die Französische Revolution, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 269-290.
- Fichte, J.G., Recension: Zum ewigen Frieden, in: *Werke* (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), Stuttgart 1966, I. Reihe, Bd. III, p. 221-228.
- Funk, G., Zum ewigen Frieden. Ethik und Politik, in: *West-Ostdeutsche Blätter für Erziehung und Unterricht* 20 (1974), p. 25-35.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴.
- Gallie, W.B., *Philosophers of peace and war*, Cambridge 1978.
- Geismann, G., Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), p. 363-388.
- Gerhardt, V., Kaulbach, F., *Kant*, Darmstadt 1979.
- Geyer, C.-F., Das "Jahrhundert der Theodizee", in: *Kantstudien* 73 (1982), p. 393-405.
- Griewank, K., *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955.
- Gulyga, A., *Immanuel Kant*, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt 1962.
- Hassner, P., Les concepts de guerre et paix chez Kant, in: *Revue française de science politique* 11 (1961), p. 642-670.
- Hegel, G.W.F., Glauben und Wissen, in: *Jenaer Schriften*, Theorie Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, p. 287-433.
- Hegel, G.W.F., Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: *Jenaer Schriften*, Theorie Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, p. 434-530.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Theorie Werkausgabe Bd. 8-10, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Hrsg. K.H. Ilting, 4 Bände, Stuttgart 1973-1974.
- Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, Hrsg. D. Henrich, Frankfurt am Main 1983.
- Heidelmeyer, W. (Hrsg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderborn 1982³.
- Heine, H., *Religie en filosofie in Duitsland*, Amsterdam 1964.

- Hennigfeld, J., Der Friede als philosophisches Problem. Kants Schrift "Zum ewigen Frieden", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 8 (1983), p. 23-37.
- Henrich, D., Kant über die Revolution, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 359-365.
- Heyde, L., *De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding in Hegels rechtsfilosofie*, Leuven/Assen/Maastricht 1987.
- Hinsley, F.H., *Power and the pursuit of peace*, Cambridge 1963.
- Hobbes, Th., *Leviathan*, in: *The English works*, ed. W. Molesworth, III, London 1839, Aalen 1962.
- Hobbes, Th., *De Cive*, in: *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, I-II, Amsterdam 1668, II.
- Höffe, O., Recht und Moral: ein Kantischer Problemaufriss, in: *Neue Hefte für Philosophie* 17 (1979), p. 1-36.
- Hume, D., Of public credit, in: *The philosophical works*, ed. Th.H. Green and Th.H. Grose, I-IV, London 1882-1886, Aalen 1964, III, p. 360-374.
- Hume, D., Of the original contract, in: *The philosophical works*, ed. Th.H. Green and Th.H. Grose, I-IV, London 1882-1886, Aalen 1964, III, p. 443-460.
- Jaspers, K., Kants "Zum ewigen Frieden", in: idem, *Philosophie und Welt*, München 1958, p. 97-135.
- Kant, I., *Ten eeuwigen vrede*, vert. A.P. Prins, Amsterdam 1915 (vert. van ZeF).
- Kant, Immanuel, *De eeuwige vrede*, ing., vert. en geann. door B. Delfgaauw, Kampen 1986 (vert. van ZeF).
- Kant, Immanuel, *Over de Gemeenplaats: dat kan in de theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk*, ing., vert. en geann. door B. Delfgaauw, Kampen 1987 (vert. van TuP).
- Principles of lawful politics. Immanuel Kant's philosophical draft 'Towards Eternal Peace'*, transl. with introd., comm. and a postscript by W. Schwartz, Aalen 1988 (vert. van ZeF).
- Kant, I., *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique*, trad. J. Darbellay, Paris 1974² (vert. van ZeF).
- Kant, I., *Der Streit der Fakultäten*, Hrsg. K. Reich, Hamburg 1959.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. K. Vorländer, Einl. H. Noach, Hamburg 1956.
- Kant, Immanuel, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hrsg. K. Vorländer, Hamburg 1964 (bevat o.a. Idee, Mutm. Anf, TuP, ZeF).
- Kant's political writings*, ed. with introd. and notes by H. Reiss; transl. by H.B. Nisbet, Cambridge 1970 (vert. van Idee, Aufkl, TuP, ZeF, MdS, R (gedeelten), SdF (2e deel), KrV (A 316-7, B 373-4)).
- Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris 1986 (vert. van KdU).
- Kant, I., *Critique of Judgement*, transl., with an introd. by J.H. Bernard, New York/London 1951 (vert. van KdU).
- Kaulbach, F., Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant, in: *Kantstudien* 56 (1966), 430-451.
- Kersting, W., *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin/New York 1984.
- Kersting, W., Buchbesprechung zu: C. Langer, Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), p. 186-190.
- Kolakowski, L., Kant en de bedreiging van de beschaving, in: *Essays van Leszek Kolakowski*, vert. J. Minkiewicz, Utrecht 1983, p. 69-83.
- Krämling, G., Das höchste Gut als mögliche Welt, in: *Kantstudien* 77 (1986), p. 273-288.

Kriele, M., *Die demokratische Weltrevolution*, München 1987.

- Langer, C., *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart 1986.
- La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions morales*, Paris 1875.
- La Rochefoucauld, *Les Pensées, Maximes, et Réflexions Morales*, Paris 1777.
- Leibniz, G.W. von, *Lettre de Leibniz à l'Abbé de Saint Pierre*, in: *Oeuvres de Leibniz*, éd. par A. Foucher de Careil, I-VII, Paris 1859-1875, IV 1862, p. 325-327.
- Leibniz, G.W. von, *Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint Pierre*, in: *Oeuvres de Leibniz*, éd. par A. Foucher de Careil, I-VII, Paris 1859-1875, IV 1862, p. 328-336.
- Leibniz, G.W. von, *Codex Iuris Gentium* (Prefatio), in: *Opera Omnia*, Hrsg. L. Dutens, I-VI, Geneva 1768, Vol. IV.
- Leibniz, G.W. von, *Lettre II à Grimarest*, in: *Opera Omnia*, Hrsg. L. Dutens, I-VI, Geneva 1768, Vol. V, p. 64-67.
- Leibniz, G.W., *Leibniz an de Volder*, in: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Hrsg. C. Gerhardt, Hildesheim 1960, Bd. II, p. 168-175.
- Leibniz, G.W., *Lettre à Coste*, in: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Hrsg. C. Gerhardt, Hildesheim 1960, Bd. III, 377-436.
- Leibniz, G.W., *Discours de métaphysique*, in: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Hrsg. C. Gerhardt, Hildesheim 1960, Bd. IV, p. 427-463.
- Leibniz, G.W., *Metafysische Verhandelng* (ing., vert. en geann. door M. Karskens), Bussum 1981, vert. van *Discours de métaphysique*.
- Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement*, in: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Hrsg. C. Gerhardt, Hildesheim 1960, Bd. V, p. 39-509.
- Leibniz, G.W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Hrsg. C. Gerhardt, Hildesheim 1961, Bd. VI, p. 21-436.
- The political writings of Leibniz*, ed. by P. Riley, Cambridge 1972.
- Lemaire, T., *Het vertoog over de ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau*, Baarn 1980.
- Lessing, G.E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Werke I-III*, Hrsg. K. Wölfel, Frankfurt am Main 1967, III, p. 544-563.
- Lessing, *De opvoeding van de mensheid*, ing., vert. en geann. door J. Sperma Weiland, Baarn 1979.
- Lock, G. en Plon, M., *Frederik de Grote en Machiavelli*, in: *Wijsgerig Perspectief* 22 (1982/3), p. 82-90.
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, ed. with introd. and notes by P. Laslett, Cambridge 1988.
- Locke, J., *A Letter concerning Toleration*, in: *Works*, I-X, London 1823, Aalen 1963, VI, p. 1-58.
- Lucretius, *De rerum natura libri sex*, ed. C. Bailey, Vol. I-III, Oxford 1947.
- Ludwig, B., *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988.
- Luypen, W., *Rechtvaardigheid*, Zwolle 1975.
- Machiavelli, N., *De heerser*, vert. F. van Dooren, Amsterdam 1987.
- Maihofer, W., *Politique et Morale* (EUI Working Paper no. 70), San Domenico (Fi) 1983.
- Mendelssohn, M., *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, Hrsg. M. Brasch, I-II, Hildesheim 1968.
- Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, in: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, I, p. 299-460.
- Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessing's*, in: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, I, p. 461-498.

- Mendelssohn, M., *Jerusalem oder die religiöse Macht und Judenthum*, in: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, II, p. 365-471.
- Mendelssohn, M., *Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie*, in: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, II, p. 561-602.
- Mendelssohn, M., *Über die Frage: Was heißt Aufklären?*, in: E. Bahr (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, p. 3-8.
- Menzer, P. (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924.
- Mertens, H., *Kommentar zur ersten Einleitung zu Kants Kritik der Urteilkraft*, München 1973.
- Mertens, Th., *Delfgaaus visie op 'Zum ewigen Frieden'*, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 16(1987), p. 223-230.
- Mertens, Th., *De verhouding van ethiek en politiek in Kants 'Zum ewigen Frieden'*, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 17 (1988), p. 115-121.
- Mertens, Th., *Recht und Unrecht des Gewissens in Hegels Rechtsphilosophie. Über Moralität und Sittlichkeit*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 74 (1988), p. 477-490.
- Mertens, Th., *Maatschappelijk verdrag en mensenrechten in de rechtsfilosofie van I. Kant*, in: L. Heyde e.a. (red.), *Begrensdde vrijheid: opstellen over mensenrechten* (Scheltens-bundel), Zwolle 1989, p. 37-51.
- Nicolson, H., *De eeuw van de rede*, Leiden 1963.
- Paine, Th., *Rights of man*, Harmondsworth 1969.
- Paton, H.J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's moral philosophy*, Philadelphia/London 1971².
- Philonenko, A., *L'idée de progrès chez Kant*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 79 (1974), p. 433-456.
- Philonenko, A., *Kant et le problème de la paix*, in: idem, *Essays sur la philosophie de la guerre*, Paris 1976, p. 26-42.
- Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant, I-II*, Paris 1981, II: morale et politique.
- Philonenko, A., *La théorie Kantienne de l'histoire*, Paris 1986.
- Plat, J., *Ethiek in de kritische werken van Kant*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 22 (1960), p. 205-268; 362-424.
- Plat, J., *Het radicale kwaad en de bekering bij Kant*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 40 (1978), p. 379-417.
- Plat, J., *Fysische teleologie bij Imm. Kant*, in: *Wijsgerig Perspectief* 21 (1980-1), p. 17-24.
- Plato, *Verzameld werk, I-V*, vert. X. de Win, Antwerpen/Baarn 1978.
- Reiss, H., *Introduction*, in: *Kant's political writings*, Cambridge 1970.
- Riedel, M., *Herrschaft und Gesellschaft*, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 125-148.
- Riley, P., *On Kant as the most adequate of the social contract theorists*, in: *Political Theory* 1 (1973), p. 450-471.
- Riley, P., *Kant's political philosophy*, Totowa 1983.
- Rousseau, J.-J., *Oeuvres Complètes*, ed. Gagnebin et Raymond, I-IV, Paris 1959-1969.
- Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Oeuvres Complètes*, III, 1964, p. 109-237.
- Rousseau, J.-J., *Du contrat social ou essai sur la forme de la république (a) (première version)*, in: *Oeuvres Complètes*, III, 1964, p. 279-346.
- Rousseau, J.-J., *Du contrat social ou principes du droit politique*, in: *Oeuvres Complètes*, III, 1964, p. 347-470.
- Rousseau, J.-J., *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre*, in: *Oeuvres Complètes*, III, 1964, p. 561-589.

- Rousseau, J.-J., Jugement sur le projet de paix perpétuelle, in: *Oeuvres Complètes*, III, 1964, p. 591-600.
- Rousseau, J.-J., Que l'état de guerre naît de l'état sociale, in: *Oeuvres Complètes*, III, 1964, p. 601-612.
- Rousseau, J.-J., *Emile ou de l'éducation*, in: *Oeuvres Complètes*, IV, 1969, p. 239-868.
- Rousseau, J.-J., Lettre à Voltaire, in: *Oeuvres Complètes*, IV, 1969, p. 1057-1078.
- Ruyssen, Th., *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, I, Paris 1954.
- Saage, R., *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart 1973.
- Sabine, G.H., Thorson, T.L., *A history of political theory* (4th ed.), Hinsdale Illinois 1973⁴
- Samer, H., *Kants weg vom Krieg zum Frieden: I. Widerstreit und Einheit*, München 1967.
- Scheltens, D.F., *Mens en mensenrechten*, Alphen aan den Rijn/Brussel 1981.
- Scheltens, D.F., Fasen en facetten van de idee der mensenrechten, in: *De Uil van Minerva* 4 (1987), p. 29-46.
- Scheltens, D.F., Eigendom en staat bij I. Kant, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 9 (1980), p. 67-77.
- Schillebeeckx, E., *Gerechtigheid en liefde*, Bloemendaal 1977.
- Schneiders, W., Emanzipation und Kritik: Kant, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 167-174.
- Schneiders, W., Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus, in: H.E. Bödeker und U. Herrmann (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung*, Hamburg 1987, p. 32-52.
- Seneca, L.A., *Epistulae morales (ad Lucilium)*, ed. L.D. Reynolds, I-II, Oxford 1966², II.
- Seneca, *Brieven aan Lucilius*, vert. en inl. C. Verhoeven, Baarn 1980.
- Seebohm, T., Kant's theory of revolution, in: *Social Research* 48 (1981), p. 557-587.
- Spaemann, R., Kants Kritik des Widerstandsrechts, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 347-358.
- Spinoza, B. de, *Die Ethik* (Lateinisch-Deutsch), Stuttgart 1977.
- Spinoza, B. de, *Theologisch-Politischer Traktat*, Hrsg. G. Gawlick, Hamburg 1976.
- Strawson, P., *The Bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1973².
- Ter Meulen, J., *Der Gedanke der internationalen Organisationen in seiner Entwicklung (1300-1800)*, I-II, Den Haag 1917-1940.
- Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* (Latin-English), London/New York 1972.
- Tonelli, G., Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft, in: *Kantstudien* 49 (1957-8), p. 154-166.
- Toyama, Y., *Kants praktische Philosophie mit Rücksicht auf eine Theorie des Friedens*, Hamburg 1973.
- Vollrath, E., Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz)*, Teil II, 2, Hrsg. G. Funke, Berlin/New York 1974, p. 692-705.
- Vollrath, E., *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977.
- Voltaire, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, I-LXX, Paris 1785-1789 (De l'Imprimerie de la société littéraires typographique).
- Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome 'tout est bien'*, in: *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. XII, Paris 1785, p. 117-130.
- Voltaire, *De la paix perpétuelle*, in: *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. XXIX, Paris, 1785, p. 35-72.
- Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, in: *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. XLIV, Paris 1785, p. 223-343.

- Voltaire, *Sur l'Antimachiavel*, in: *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. XLVII, Paris 1785, p. 473-479.
- Vorländer, K., Kant und Marx, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, p. 419-451.
- Vriezen, Th.C., *Hoofdflijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1974.
- Weil, E., *Problèmes Kantiens*, Paris 1982.
- Weyand, K., *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Kantstudien Erg. Heft 85, Köln 1963.
- Wieland, C.M., *Geschichte der Abderiten*, in: *Werke*, I-IV, Hrsg. F. Martini und H.W. Seiffert, München 1964, II, p. 121-455, 841-897 (Nachwort).
- Williams, H., *Kant's political philosophy*, Oxford 1983.
- Yovel, Y., *Kant and the philosophy of history*, Princeton (N.Y.) 1980.

Althusius, J.	1
Arendt, H.	117-118, 140, 235
Aristoteles	3, 39, 243, 271
Augustinus	49, 204
Axinn, S.	148-149
Bayle, P.	213, 215, 218
Beck, J.S.	197, 234-235
Beck, L.W.	115, 152
Beyerhaus, G.	185
Biester, J.E.	113, 149, 186
Bonnet, Ch.	157, 228
Borries, K.	96
Brucker, J.J.	56
Buffon, G.L.L. de	154, 206
Burg, P.	124
Burke, E.	1
Cassirer, H.W.	205, 235, 246-247, 252, 256, 260, 265, 268
Cohen, H.	234
Copleston, F.	260
Crusé, E.	18-19
Deggau, H.-G.	32, 82
Delfgaauw, B.	101, 175
Düsing, K.	224, 235-236, 249, 277
Erasmus	18, 26, 219
Fetscher, I.	95, 150-151, 196-197
Fichte, J.G.	11, 161
Frederik (II) de Grote	19, 67, 88-89, 94, 180-181, 192-193
Frederik Willem II	67, 89, 95, 98, 123, 125, 149, 150
Frederik Willem III	149
Gadamer, H.-G.	183, 241, 297
Garve, Chr.	2, 275
Gedike, F.	286
Geismann, G.	161
Geyer, C.-F.	218
Goethe, J.W.	214
Griewank, K.	153
Habermas, J.	182
Hardenberg, K.A. Fürst von	98

Hegel, G.W.F.	1-2, 5-6, 9, 11, 15, 18, 32, 61, 95, 234, 287-293, 297, 299
Heine, H.	55, 112
Herz, M.	186
Heyde, L.	290
Hinsley, F.H.	18, 20, 23-25, 105
Hobbes, Th.	24, 26-27, 113, 119-120
Homerus	127
Horatius	29, 188
Humboldt, W.	112
Hume, D.	53, 129
Jachmann, R.B.	111, 123
Jacobi, F.H.	133, 190
Jaspers, K.	71
Jeremia	155
Jesaja	174, 300
Job	36
Johannes	49, 156
Karstens, M.	244
Keynes, J.M.	69
Kersting, W.	75, 83, 85, 87, 90, 94, 122, 146, 151, 197, 243
Kiesewetter, J.G.C.Chr.	123
Kosseleck, R.	98
Kriele, M.	169, 171
Langer, C.	75-77, 80, 83, 85, 91, 94, 98
La Rochefoucauld, F. de	34
Leibniz, G.W.	13, 18, 20-22, 27, 29, 45, 133-134, 174, 188, 202, 213-215, 218-219, 228, 242-244, 291
Lemaire, T.	28
Lessing, G.E.	2, 133-135, 143, 157, 172, 187, 223, 243
Linde, J.W.	140
Linnaeus, C. von	236, 271
Locke, J.	51-54, 58, 113, 189
Lodewijk XVI	150-153
Loen, J.M. von	18
Lucretius	199
Ludwig, B.	1, 97, 108
Luther, M.	49
Machiavelli, N.	163, 180
Maimon, S.	186
Mandeville, B. de	209
Mattheus	169, 198
Mendelssohn, M.	2, 28, 125, 130-133, 135-137, 145, 157, 186-187, 190, 206-207, 220
Montesquieu, C. de	24, 95
Newton, I.	200
Nisbet, H.B.	175

Ovidius	30
Paine, Th.	211
Palthen, J.F. von	18
Paulus	155
Penn, W.	18
Philonenko, A.	127-128, 130, 203, 206, 264
Plato	56-57, 179-180, 198
Plessing, F.V.L.	187, 190, 193
Plutarchus	18
Pope, A.	213, 215
Prins, A.P.	175
Rehberg, A.W.	112
Reich, K.	125
Riedel, M.	81, 83
Riley, P.	95, 101, 235, 243, 253, 273
Robespierre, M.	112
Rousseau, J.-J.	1, 13, 17-19, 22-29, 38, 43, 45, 52-53, 77-78, 84, 89-91, 95, 104, 126, 131, 206, 209, 215-216, 218-219, 223, 277
Saage, R.	82
Sabine, G.H.	1
Scheltens, D.F.	54, 74
Schlegel, F.	125, 140, 144
Seneca	44, 198
Sieyès, E.J.	112
Sperna Weiland, J.	133-134, 243
Spinoza, B. de	59, 204, 243
Stein, K. Reichsfreiherr vom	98
St. Pierre, Abbé van, C.F.I.C.	13, 17-23, 27-28, 68, 70, 73, 104-105, 174, 293
Strawson, P.	233
Sully, M. Hertog van	18
Swift, J.	19
Thomas van Aquino	113, 271
Vergilius	106
Vollrath, E.	235
Voltaire, M. de (F.M. Arouet)	1, 19, 21, 180-181, 204, 206, 211, 214-215, 218, 257
Wasianski, A.Ch.	123
Weil, E.	12, 269
Weyand, K.	202, 235
Wieland, C.M.	127-128
Williams, H.	69, 236
Wolff, Chr.	180, 188, 213-214, 216, 230, 243
Wöllner, J.C.	123, 150
Zöllner, J.F.	187

Th.J.M. Mertens (geboren te Teteringen op 20 september 1955) behaalde in 1974 het gymnasium-A diploma aan het Oelbert Gymnasium te Oosterhout. Hij studeerde aansluitend theologie aan de Stichting Theologische Faculteit Tilburg, waar hij in 1981 het doctoraal examen dogmatische theologie (cum laude) behaalde. Hij studeerde daarnaast filosofie aan de Universiteiten van Tilburg en Amsterdam. In 1985 behaalde hij het doctoraal examen systematische filosofie (cum laude) te Amsterdam. Van 1983 tot 1985 was hij 'ricercatore' bij de afdeling sociale en politieke wetenschappen van het Europees Universitair Instituut te Florence. Na een korte periode als onderzoeksmedewerker aan de filosofische faculteit te Tilburg, is hij sinds februari 1986 als universitair docent verbonden aan de juridische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, ten behoeve van de sectie rechtsfilosofie.

In 1795, kort na de Franse Revolutie, publiceerde de beroemde filosoof Immanuel Kant (1724-1804) een klein opstel: *Zum ewigen Frieden*. Hoewel dit opstel snel bekendheid kreeg, wordt het - net als zijn andere, aan recht, politiek en geschiedenis gewijde opstellen - ten onrechte als een gelegenheidsgeschrift beschouwd.

In deze eerste Nederlandstalige monografie over Kants politieke filosofie betoogt de auteur dat recht en politiek voor Kant volstrekt geen perifere onderwerpen waren. Uitgangspunt is Kants vredetraktaat, aan de hand waarvan de voornaamste themata behandeld worden: de oorlogszuchtige natuur van de mens, het rechtsbegrip, de beginselen van de republikeinse rechtsorde, het federalisme, Kants afwijzing van het recht op revolutie en tegelijk zijn enthousiaste instemming met de Franse Revolutie, de betekenis van de Aufklärung en de rol van de filosofen daarbinnen. Voorts wordt aangetoond dat het *teleologische* natuurbegrip uit de kleine geschriften (de natuur als voorzienigheid) in overeenstemming is met de *Kritik der Urteilkraft*. Als gevolg daarvan kan de verhouding van politiek en ethiek bij Kant worden bepaald.

Al het postmodernisme ten spijt bezit het "philosophische Projekt der Moderne" (O. Höffe) een verrassende vitaliteit, getuige de recente, internationale politieke ontwikkelingen.